Paidós
Básica

3

C. Lévi-Strauss

Las estructuras elementales del parentesco

Acceso
Abierto

Paidós Básica

Últimos títulos publicados:

44. M. Mead - *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*
45. C. Lévi-Strauss - *Tristes trópicos*
46. G. Deleuze - *Lógica del sentido*
47. R. Wuthnow - *Análisis cultural*
48. G. Deleuze - *El pliegue. Leibniz y el barroco*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Goodfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martin Heidegger*
54. R. Rorty - *Contingencia, ironía y solidaridad*
55. M. Cruz - *Filosofía en la historia*
56. M. Blanchot - *El espacio literario*
57. T. Todorov - *Crítica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. F. Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología física*
63. R. Rorty - *Objetividad, relativismo y verdad*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía. Métodos de investigación*
70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi y otros - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. R. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. V. Beck - *La sociedad del riesgo*
90. O. Nudler - *La racionalidad*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
94. T. Eagleton - *Ideología*
95. M. Platts - *Realidades morales*
96. C. Solís - *Alta tensión: Filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Parentesco y modernidad*

Claude Lévi-Strauss

Las estructuras elementales del parentesco

Título original: *Les structures élémentaires de la parenté*
Publicado en francés por Mouton & Co. París - La Haya

Traducción de Marie Therèse Cevasco

Cubierta de Mario Eskenazi

Creative Commons

© 1969 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires

ISBN: 84-7509-100-8
Depósito legal: B-47.279/1998

Impreso en A & M Gràfic, S.L.
08130 Santa Perpètua de la Mogoda (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain - 1981

A LA MEMORIA DE

LEWIS H. MORGAN

INDICE

Prefacio a la primera edición 11
Prefacio a la segunda edición 16

I. INTRODUCCION

I. Naturaleza y cultura 35
II. El problema del incesto 45

Primera Parte. EL INTERCAMBIO RESTRICTIVO

I. Los fundamentos del intercambio

III. El universo de las reglas 65
IV. Endogamia y exogamia 79
V. El principio de reciprocidad 91
VI. La organización dualista 109
VII. La ilusión arcaica 125
VIII. La alianza y la filiación 140
IX. El matrimonio de los primos 164
X. El intercambio matrimonial 179

II. Australia

XI. Los sistemas clásicos 195
XII. El sistema murngin 218
XIII. Regímenes armónicos y regímenes no armónicos 248
XIV. Apéndice de la Primera Parte 278

Segunda Parte. EL INTERCAMBIO GENERALIZADO

I. Fórmula simple del intercambio generalizado

XV. Los donadores de mujeres 291
XVI. El intercambio y la compra 313
XVII. Límites externos del intercambio generalizado 327
XVIII. Límites internos del intercambio generalizado 352

II. El sistema chino

XIX. La teoría de Granet 375
XX. El orden Tchao Mu 390
XXI. El matrimonio matrilateral 413
XXII. El matrimonio oblicuo 427
XXIII. Los sistemas periféricos 440

III. La India

XXIV. El hueso y la carne 467
XXV. Clanes y castas 481
XXVI. Las estructuras asimétricas 498
XXVII. Los ciclos de reciprocidad 514

Conclusión

XXVIII. Pasaje a las estructuras complejas 535
XXIX. Los principios del parentesco 555

Entre quienes están decididos a tomarse el trabajo de comprender los principios generales de la religión primitiva, sin duda serán pocos los que vuelvan a creer que éstos son hechos ridículos, cuyo conocimiento no puede aportar ningún provecho para el resto de la humanidad. Lejos de reducirse a una acumulación de desechos, vestigio de alguna locura colectiva, estas creencias y estas prácticas son tan coherentes y tan lógicas que, apenas se comienza a clasificarlas, aun en forma elemental, pueden captarse los principios que rigieron su desarrollo; entonces se ve que estos principios son esencialmente racionales, aunque operen bajo el velo de una ignorancia profunda e inveterada...

La ciencia moderna tiende cada vez más a afirmar que, si en algunas partes existen leyes, éstas deben existir en todas partes.

E. B. Tylor, *Primitive Culture*
Londres, 1871, págs. 20-22

PREFACIO A LA PRIMERA EDICION

ENTENDEMOS por estructuras elementales del parentesco los sistemas cuya nomenclatura permite determinar en forma inmediata el círculo de los parientes y el de los allegados; vale decir, los sistemas que prescriben el matrimonio con cierto tipo de parientes o, si se prefiere, aquellos sistemas que, al definir a todos los miembros del grupo como parientes, distinguen en ellos dos categorías: los cónyuges posibles y los cónyuges prohibidos. Reservamos la expresión "estructuras complejas" para aquellos sistemas que se limitan a definir el círculo de los parientes y dejan a otros mecanismos, económicos o psicológicos, la tarea de determinar el cónyuge. Por lo tanto, en este trabajo, la expresión "estructuras elementales" corresponde a lo que los sociólogos denominan habitualmente matrimonio preferencial. No pudimos conservar estos términos porque el propósito fundamental de este libro es mostrar que las reglas de matrimonio, la nomenclatura, el sistema de los privilegios y de las prohibiciones, son aspectos inseparables de una misma realidad: la estructura del sistema que se considera.

La definición anterior nos llevaría entonces a reservar el nombre de estructura elemental para los sistemas que, como en el caso del matrimonio de los primos cruzados, determinan de modo casi automático el cónyuge preferido; mientras que los sistemas basados sobre una transferencia de riqueza o sobre la libre elección, tal el caso de varios sistemas africanos y el de nuestra sociedad contemporánea, entrarían en la categoría de las estructuras complejas. Nos conformaremos, en general, con esta distinción, aunque debamos hacer algunas aclaraciones.

En primer lugar, no existe una estructura que sea elemental en forma absoluta puesto que un sistema, cualquiera que sea su grado de precisión, nunca —o sólo excepcionalmente— llega a determinar un único individuo como cónyuge prescripto. Las estructuras elementales permiten definir clases o determinar relaciones. No obstante, en general son varios los individuos aptos para integrar la clase o satisfacer las condiciones de la relación y a menudo su número es muy grande. En consecuencia, aun en las estructuras elementales existe cierta libertad de elección. Inversamente, ninguna estructura compleja permite una elección absolutamente libre; por lo común no se puede desposar a cualquier persona del sistema, sino a todos los ocupantes de las posiciones de la nomenclatura que no están prohibidas en forma expresa. El límite de las estructuras elementales se encuentra en las posibilidades biológicas que siempre pueden hacer aparecer múltiples soluciones para un problema determinado, bajo la forma de hermanos, de hermanas o de primos. El límite de las estructuras complejas se encuentra en la prohibición

del incesto que excluye, en nombre de la regla social, ciertas soluciones que sin embargo son biológicamente posibles. Aun en la estructura elemental más estricta se conserva cierta libertad de elección, y hasta en la estructura compleja más indeterminada la elección está sujeta a algunas limitaciones.

Por lo tanto, no se pueden oponer en forma radical las estructuras elementales y las complejas, y resulta igualmente difícil trazar la línea que las separa. Entre los sistemas que determinan el cónyuge y los que lo dejan indeterminado existen formas híbridas y equívocas; sea porque los privilegios económicos permiten efectuar una elección secundaria en el seno de una categoría prescripta (matrimonio por compra asociado con el matrimonio por intercambio), o porque se presentan varias soluciones de tipo preferencial (matrimonio con la hija del hermano de la madre y con la hija del hermano de la mujer; matrimonio con la hija del hermano de la madre y con la mujer del hermano de la madre, etc.). En este libro examinaremos algunos de estos casos porque consideramos que pueden aclarar otros más simples; en cambio, aquellos que marcan el pasaje a las formas complejas se dejarán de lado por el momento.

Este trabajo constituye, pues, una introducción a una teoría general de los sistemas de parentesco. Es así si se considera que, después de este estudio de las estructuras elementales, queda abierta la posibilidad de consagrar un segundo estudio a las estructuras complejas, y quizás un tercero a las actitudes familiares que expresan o superan mediante conductas estilizadas conflictos o contradicciones inherentes a la estructura lógica, tal como se presentan en el sistema de denominaciones. Por otra parte, si nos decidimos a publicar este libro en su forma actual es esencialmente por dos razones. En primer lugar creemos que, sin ser exhaustivo, nuestro estudio es completo en el sentido de que se ocupa de los principios. Aunque debiéramos tratar el desarrollo de uno u otro aspecto del problema al cual está consagrado, no tendríamos necesidad de introducir ninguna noción nueva. Al lector interesado en elucidar un problema específico le bastará con aplicar nuestras definiciones y nuestras distinciones al caso considerado y seguir el mismo método.

En segundo lugar, aun dentro de los límites que nos hemos asignado no esperamos que nuestro estudio esté exento de inexactitudes en la información ni de errores de interpretación. Las ciencias sociales llegaron a tal grado de interpenetración y cada una de ellas se hizo tan compleja por la cantidad enorme de hechos y de documentos sobre los que descansa, que su progreso sólo puede ser el resultado de un trabajo colectivo. Nos vimos obligados a abordar dominios para cuyo estudio estábamos mal preparados; debimos arriesgar hipótesis que no podíamos verificar inmediatamente, y también, por falta de información, tuvimos que dejar de lado, de modo provisional, problemas cuya solución hubiera sido, no obstante, útil para nuestro propósito. Si nuestro trabajo sólo hallase eco en algunos de los que —etnólogos o sociólogos, psicólogos o lingüistas, arqueólogos o historiadores— participan en el mismo estudio del fenómeno humano en el laboratorio, en el gabinete o en el campo, y si algunas de las lagunas de este trabajo, cuya extensión

y profundidad somos los primeros en notar, pueden llenarse como resultado de sus comentarios y en respuesta a sus objeciones, entonces, sin lugar a dudas, estaremos justificados al detenernos un momento en nuestra investigación y proponer sus primeros resultados antes de tratar de deslindar sus significaciones más lejanas.

En la actualidad, un estudio de sociología comparada se enfrenta con dos dificultades principales: la elección de las fuentes y la utilización de los datos. En ambos casos el problema proviene principalmente de la abundancia de los materiales y de la dura necesidad de limitarse. En lo que respecta al primer punto no quisimos disimular que la exposición de este trabajo, escrito en los Estados Unidos por medio de un contacto cotidiano con nuestros colegas norteamericanos, se dirigía en forma predominante al uso de fuentes anglosajonas. Si hubiéramos intentado enmascarar tal orientación habríamos pecado de ingratitud hacia el país que nos recibió generosamente y nos ofreció posibilidades de trabajo excepcionales y, ante nuestros colegas franceses interesados en los desarrollos recientes de su ciencia en el extranjero, no habríamos cumplido con la misión de información que tácitamente se nos confió. Al mismo tiempo, sin prohibirnos por ello recurrir a fuentes antiguas cada vez que nos resultaba absolutamente necesario, buscamos renovar la base tradicional de los problemas del parentesco y del matrimonio, tratando de no limitarnos a un nuevo desmenuzamiento de ejemplos, agotados ya en los análisis anteriores de Frazer, Briffault, Crawley y Westermarck. Por lo tanto, la bibliografía de nuestro trabajo hará aparecer, y no de manera fortuita, un elevado porcentaje de artículos y de obras publicados durante los últimos treinta años. Así esperamos ahorrar al lector la tarea teórica —quizá vana— de recurrir a fuentes a veces difíciles de encontrar y siempre dispersas, proporcionándole un acceso más fácil a ellas por medio de este libro.

El segundo punto planteaba un problema más delicado. Al seleccionar los materiales para su obra, el sociólogo que emplea un enfoque comparado se expone constantemente a dos reproches: el de que, al acumular los ejemplos, los hace abstractos y les quita toda sustancia y significación desde el momento en que los aísla arbitrariamente de la totalidad de la que cada uno forma parte; o el de que, por lo contrario, con el fin de conservar el carácter concreto de los hechos y mantener de modo vivo el vínculo que los une a todos los aspectos restantes de la cultura de donde los extrae, se ve obligado a considerar sólo un pequeño número de ellos y que, por esta base demasiado frágil, pierde el derecho de generalizar. Con el primer defecto se asocia fácilmente el nombre de Westermarck; con el segundo, el de Durkheim. No obstante, al seguir la ruta trazada en forma vigorosa por Mauss nos parece posible evitar estos dos peligros. En este libro consideramos los dos métodos no como procedimientos que se excluyen entre sí sino como métodos que corresponden a dos momentos diferentes de la demostración. En las primeras etapas de la síntesis se hace referencia a verdades muy generales, y la función de la investigación consiste más en sugerir hipótesis, guiar

la intuición e ilustrar los principios que en verificar la demostración. Mientras los fenómenos tratados sean, a la vez, tan simples y tan universales como para que la experiencia vivida por cada observador baste para fundamentarlos, es sin duda legítimo acumular ejemplos —ya que aún no se les pide que llenen una función demostrativa— sin preocuparse demasiado por el contexto que confiere a cada uno su significación particular. En esta etapa esa significación es, con poca diferencia, semejante para todo el mundo; entonces, el cotejo con la experiencia propia del sujeto, siendo él mismo miembro de un grupo social, basta para restituirla. Ejemplos aislados y provenientes de las culturas más diversas reciben incluso un valor suplementario con este uso; testimonian, con una fuerza extraída del número y de la sorpresa, la presencia de lo semejante subyacente a lo diferente. Su papel es transmitir y definir, más que las verdades mismas, la atmósfera y el color que impregnan a éstas en el momento en que emergen en el contexto de las creencias, los temores y los deseos de los hombres.

Pero a medida que la síntesis progresa y se pretende determinar relaciones más complejas este primer método deja de ser legítimo. Se debe limitar el número de los ejemplos con el fin de profundizar el sentido particular de cada uno. En este momento de la demostración todo el peso recae sobre un número muy pequeño de ejemplos elegidos con cuidado. La generalización que se haga sólo será válida con la condición de que los ejemplos sean típicos, vale decir, que cada uno permita realizar una experiencia que responda a todas las condiciones del problema, que el desarrollo del razonamiento ya habrá permitido determinar. Resulta así que en el curso de este trabajo el desarrollo de nuestra argumentación va acompañado por un cambio de método. Partimos de una exposición sistemática en la cual los ejemplos eclécticos, elegidos sólo en función de su poder evocador, tienen como objeto principal ilustrar el razonamiento e incitar al lector a revivir en su propia experiencia situaciones del mismo tipo, para luego restringir poco a poco nuestro horizonte con el fin de poder profundizar la investigación de tal modo que nuestra segunda parte —excepción hecha de la conclusión— se presenta casi como un grupo de tres monografías, consagradas respectivamente a la organización matrimonial en Asia del Sur, en China y en la India. Estas explicaciones preliminares eran, sin duda, necesarias para justificar el procedimiento que se siguió.

Sin la ayuda que en forma diversa dieron personas e instituciones este libro no se hubiera publicado: en primer lugar, la Fundación Rockefeller, que nos brindó los medios morales y materiales para emprender la tarea; la New School for Social Research, que mediante la práctica de la enseñanza nos permitió aclarar y formular algunas de nuestras ideas; por fin, nuestros maestros y colegas con los cuales, por contacto personal o por correspondencia, pudimos verificar hechos y precisar hipótesis o que nos alentaron en nuestro trabajo: los señores Robert H. Lowie, A. L. Kroeber y Ralph Linton; el doctor Paul Rivet; los señores Georges Davy, Maurice Leenhardt, Gabriel Le Bras, Alexandre Koyré, Raymond de Saussure, Alfred Métraux y André Weil, quien tuvo la amabilidad de añadir un apéndice matemático a

la primera parte. Expresamos nuestro agradecimiento a todos ellos y, sobre todo, a Roman Jakobson, cuya amistosa insistencia casi nos obligó a llevar a término un esfuerzo cuya inspiración teórica tanto le debe.

Un triple fin nos hizo dedicar nuestro trabajo a la memoria de Lewis H. Morgan: rendir homenaje al gran iniciador de un orden de investigaciones que luego retomamos con modestia; reverenciar, a través de él, a la escuela antropológica americana que fundó y que, durante cuatro años, nos asoció de manera fraternal con sus trabajos y con sus discusiones; y también quizás intentar, en la medida de nuestras posibilidades, devolverle el servicio que le debemos, recordando que fue grande, sobre todo en una época en que el escrúpulo científico y la exactitud de la observación no le parecieron incompatibles con un pensamiento que se confesaba sin vergüenza como teórico y mostraba un audaz gusto filosófico. La sociología no progresará de modo diferente que sus predecesoras, y conviene no olvidarlo justamente en el momento en que comenzamos a entrever "como a través de una nube" el terreno donde se efectuará el encuentro. Después de citar a Eddington: "la física se transforma en el estudio de las organizaciones", Köhler escribía, hará pronto veinte años: "En este camino... reencontrará a la biología y a la psicología." [1] Este trabajo habrá cumplido su objetivo si, después de terminarlo, el lector se siente inclinado a agregar: y a la sociología.

[1] W. Köhler, "La perception humaine", *Journal de Psychologie*, vol. 27, 1930, pág. 30.

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICION

HAN pasado diecisiete años desde la publicación de este libro, y cerca de veinte desde que fue escrito. En el curso de esos veinte años aparecieron tantos materiales nuevos, la teoría del parentesco se hizo tan sutil y complicada que, para actualizar el texto, sería necesario escribirlo de nuevo por entero. Hoy, al releerlo, la documentación me parece polvorienta y la expresión fuera de moda. Si hubiera sido más prudente y menos vacilante respecto de la magnitud de mi empresa, sin duda me habría dado cuenta, desde el comienzo, de que su enormidad implicaría debilidades sobre las cuales los críticos insistieron con malignidad. También habría comprendido mejor la discreta reserva que se disimulaba detrás del cumplido, a primera vista halagador, que me hizo Robert Lowie al devolverme el manuscrito que había examinado. En efecto, me dijo que la obra era *in the grand style*... Y, sin embargo, no reniego en nada la inspiración teórica, el método y los principios de interpretación. Esto explica por qué tomé, por último, el partido de reducir al mínimo las correcciones y los agregados. Después de todo, se trata de un libro publicado en 1949 y no es otro el que quiso reimprimir el editor.

Ante todo corregí muchas erratas tipográficas en las que ciertos espíritus poco caritativos quisieron ver errores de mi parte. Así el señor Lucien Malson, en su pequeño y excelente libro sobre *Les enfants sauvages* (París, Union générale D'Editions, colección 10/18, 1964) me reprocha informaciones de las cuales no soy responsable y que provienen de autores que cito y con los que no está de acuerdo. Por otra parte, concuerdo con él cuando estima que las dos o tres páginas consagradas al problema que le interesa no eran muy útiles y que la solución buena o mala que adopté no agrega gran cosa a la demostración.

Confieso ser un lector execrable de pruebas de imprenta, que frente al texto terminado no experimenta ni la tierna solicitud de un autor ni las disposiciones agresivas que hacen a los buenos correctores. Apenas terminado, el libro se transforma en un cuerpo extraño, en un ser muerto incapaz de fijar mi atención y menos aún mi interés. Este mundo en que tan ardientemente viví se cierra sobre sí y me excluye de su intimidad. A veces apenas consigo entenderlo. La presentación tipográfica de la primera edición es bastante descuidada porque en esa época no contaba con ayuda alguna. Para la segunda edición renuncié a releer las pruebas y expreso toda mi gratitud a la señora Noële Imbert-Vier y a la señorita Nicole Belmont, quienes, sobre todo esta última, se hicieron cargo de esa tarea.

Sin duda era inevitable que se produjeran errores en un trabajo que, como lo demuestra mi fichero, exigió el examen de más de siete mil libros

y artículos. Corregí algunos que a menudo escaparon a la vista de mis censores. En revancha, éstos se encarnizaron de buena gana sobre fragmentos cuyo sentido exacto no captaban por no hallarse familiarizados con la lengua francesa. También me reprocharon como errores etnográficos testimonios que provenían de observadores reputados y que citaba sin emplear comillas porque poco después remitía a la fuente correspondiente. Sin duda se hubieran recibido con más consideración esos testimonios si no se me los hubiera atribuido.

Aparte de estas rectificaciones de detalle modifiqué o desarrollé, en forma sustancial, el texto primitivo sólo sobre tres puntos, cuidando de poner los nuevos fragmentos entre corchetes para llamar la atención del lector.

En primer lugar convenía, aunque yo no lo haya hecho, reservar el lugar para un estudio de conjunto sobre los sistemas de descendencia denominados "bilaterales" o "indiferenciados", más numerosos de lo que se creía en la época en que escribía mi libro, si bien, y por efecto de una reacción legítima, tal vez hubo demasiada prisa en incluir en estos nuevos géneros sistemas respecto de los cuales se comienza a advertir hoy que podrían reducirse a formas unilaterales.

En segundo y tercer lugar, retomé toda la discusión de los sistemas murngin (cap. XII) y katchin (caps. XV-XVII). No obstante las críticas que se me hicieron y que debía refutar, considero que las interpretaciones que adelanté en 1949, sin ser definitivas, no perdieron nada de su validez.

En la segunda parte me abstuve de modificar las secciones II y III dedicadas a China y a la India por una razón totalmente diferente. Ya no tengo el coraje ni el ímpetu necesarios para reconsiderar ahora tan grandes trabajos. En 1945, los trabajos sobre los sistemas de parentesco de China y de la India eran relativamente poco numerosos. Se podía, sin presumir demasiado, tratar de abarcar todos, sintetizarlos y desprender su significación. En la actualidad ya no es posible, puesto que los estudiosos de China y la India llevan adelante estos estudios apoyándose en conocimientos históricos y filológicos que una comparación hecha a vuelo de pájaro está lejos de poder dominar. Queda claro que las investigaciones magistrales de Louis Dumont y su escuela sobre el parentesco de la India transforman, de hoy en adelante, este vasto conjunto en un dominio reservado. Me resigné, pues, a dejar tal cual las secciones sobre China y la India y ruego al lector tomarlas por lo que son: etapas superadas por el progreso de la etnología pero de las que colegas competentes que quisieron reverlas antes de esta reedición —Louis Dumont mismo y Alexandre Rygaloff— tuvieron la indulgencia de juzgar que aún ofrecían algún interés.

Muchos hechos nuevos y la evolución de mi pensamiento hacen que no pueda expresarme hoy, acerca de los problemas fundamentales evocados en la introducción, en los mismos términos. Sigo creyendo que la prohibición del incesto se explica enteramente por causas sociológicas, pero es indudable que traté el aspecto genético en forma demasiado desenvuelta. Una apreciación más justa de la tasa muy elevada de las mutaciones y de la proporción de las que son nocivas requeriría afirmaciones más matizadas, aunque las

se autodesignan "receptores" o "donadores" de mujeres. La regla es que un grupo cualquiera sólo puede recibir mujeres de sus "donadores" y únicamente puede entregarlas a sus "receptores". Como el número de estos grupos parece ser siempre bastante elevado, existe cierta libertad de elección frente a cada uno de ellos y nada obliga a que distintas generaciones, y aun en el caso de matrimonios contraídos por varios hombres de la misma generación, recurran siempre al mismo "donador". De esa manera, las mujeres desposadas por dos hombres que pertenecen a generaciones consecutivas (por ejemplo el padre y el hijo) pueden no tener entre ellas ningún lazo de parentesco en el caso de provenir de grupos "donadores" diferentes. La regla es entonces muy flexible y las sociedades que la adoptan no experimentan serias dificultades para cumplirla. Salvo en casos excepcionales, hacen lo que proclaman que debe hacerse. Por esta razón se propuso denominar "prescriptivo" a su sistema de matrimonio.

Siguiendo a Needham, varios autores afirman hoy que mi libro sólo se ocupa de los sistemas prescriptivos o, más exactamente (ya que es suficiente recorrerlo para convencerse de lo contrario), que tal habría sido mi intención en caso de no haber confundido las dos formas. Pero como, según los que sostienen esta distinción, los sistemas prescriptivos son pocos resultaría entonces —si tuvieran razón— una curiosa consecuencia: yo habría escrito un libro muy voluminoso que desde 1952 (fecha de la publicación del trabajo de J. P. B. de Josselin de Jong *Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage*, Leiden, 1952) provocó toda clase de comentarios y discusiones, a pesar de que por referirse a hechos tan raros su dominio de aplicación sería tan limitado que no se comprende cómo podría interesar para una teoría general del parentesco.

No obstante, el hecho de que Needham haya participado en la edición inglesa de este libro, y que para mí es una causa más de gratitud, demuestra que no perdió todo interés teórico por él. ¿Cómo sería esto posible si en él sólo se discutieran casos aislados? Entonces debería tener razón Leach, cuando escribe: *Since the "elementary structures" which he discusses are decidedly unusual they seem to provide a rather flimsy base for a general theory*, y Leach habla de *splendid failure* respecto de este tema (Claude Lévi-Strauss, Anthropologist and Philosopher, *New Left Review*, 34, 1965, pág. 20). Pero, al mismo tiempo, resultan sorprendentes los motivos que decidieron a los editores a publicar de nuevo, cerca de veinte años después de su primera aparición, uno en francés, otro en inglés, una obra que hubiera resultado un fracaso por más espléndido que éste fuera.

Ahora bien, si, como se me reprocha, empleé en forma indiscriminada las nociones de preferencia y de obligación hasta el punto de asociarlas a veces en la misma frase, es porque en mi opinión no connotan realidades sociales diferentes, sino que más bien corresponden a maneras poco diferentes que los hombres adoptan para pensar la misma realidad. Al definir los sistemas denominados prescriptivos, como se acaba de hacer siguiendo el ejemplo de sus inventores, se impone la conclusión de que en este sentido

no prescribirían gran cosa. Quienes los practican saben muy bien que el espíritu de sistemas semejantes no se reduce a la proporción tautológica de que cada grupo obtiene sus mujeres de "donadores" y entrega sus hijas a "receptores". Son también conscientes de que el matrimonio con la prima cruzada matrilateral (hija del hermano de la madre) ofrece la más simple ilustración de la regla, la fórmula más adecuada para garantizar su perpetuación, mientras que el matrimonio con la prima cruzada patrilateral (hija de la hermana del padre) la violaría sin remedio. Pues el sistema hablaría en términos de grados de parentesco si en él se diera el caso ideal de que el número de grupos de intercambio, al reducirse a un mínimo, prohibiera que se abriesen o cerrasen, de modo provisional, ciclos secundarios.

No es una novedad que existe una separación entre este modelo teórico y la realidad empírica. Gilhodes, uno de los primeros observadores de los katchin, lo señaló en varias ocasiones al describir cómo sucedían las cosas, y hasta los mismos esquemas de Granet hacen resaltar la pluralidad de los ciclos. Mi primera redacción tomaba detallada cuenta de esta complejidad. No es menos cierto que la realidad empírica de los sistemas denominados prescriptivos sólo adquiere su sentido al referirla a un modelo teórico elaborado por los indígenas antes que por los etnólogos y que este modelo no puede dejar de recurrir a la noción de grado.

Por otra parte, ¿no es acaso lo que hace Needham al titular un artículo "The Formal Analysis of Prescriptive Patrilateral Cross-Cousin Marriage" (*Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 14, 2, 1958), pero confundiendo una vez más, me parece, el nivel del modelo y el de la realidad empírica? Porque si se pretende demostrar que ninguna sociedad podría poner en práctica, de modo durable, una regla de matrimonio con la prima patrilateral, a causa de las coacciones insoportables resultantes de la inversión del sentido de los intercambios matrimoniales en cada generación, a menos que se satisfaga con una proporción débil de matrimonios regulares, nada se agrega, o por lo menos nada importante, a las consideraciones de mi capítulo XXVII. Pero si se quisiera concluir que el modelo de este tipo de matrimonio es contradictorio, por cierto que entonces se cometería una equivocación. En efecto, la causa sólo podría defenderse (y con ciertas reservas) cuando los intercambios matrimoniales se produjeran siempre entre clanes, hipótesis que no se necesita en absoluto y que se formula arbitrariamente. En consecuencia se comienza por introducir una condición imposible —así como lo establecí al mostrar (págs. 553-554 de la primera edición) que el matrimonio con la prima patrilateral nunca puede "dar lugar a una estructura global" y que "no existe ley" para él— con el único fin de volver a encontrarse con esta imposibilidad. Por otra parte, al no existir nada que excluya *a priori* que sistemas patrilaterales puedan mantenerse en condiciones precarias, el modelo adecuado de estos sistemas por lo menos existe en la mente de las poblaciones numerosas que los prohíben, las cuales deben, entonces, formularse alguna idea acerca de ellos.

Reconozcamos, más bien, que las nociones de matrimonio prescriptivo y de matrimonio lo tratan al nivel del modelo. Un sistema prescriptivo sólo po-

dría ser preferencial cuando se lo trata al nivel de la realidad, a menos que sepa flexibilizar sus reglas a tal punto que, si se insiste en mantener la expresión llamada prescriptiva (en lugar de la que conviene si se tiene en cuenta su aspecto preferencial presente) terminará por no significar nada. Ya que se presentarán dos posibilidades: al cambiar de grupo "donador" se establecerá de nuevo una antigua alianza y la consideración del grado preferido seguirá siendo pertinente (por ejemplo, la nueva esposa será una hija del bisnieto del hermano de la bisabuela y, en consecuencia, será una prima matrilateral), o bien se tratará de una alianza totalmente nueva. Se pueden entonces presentar dos casos: esta alianza anuncia otras del mismo tipo que se constituyen, por el mismo razonamiento anterior, en la causa de preferencias futuras que pueden expresarse en términos de grados, o si no, no tiene porvenir, siendo un simple efecto de una elección libre y no motivada. En consecuencia, si el sistema puede denominarse prescriptivo es porque ante todo es preferencial, y si no es al mismo tiempo preferencial, su aspecto prescriptivo se desvanece.

De modo recíproco, un sistema que preconiza el matrimonio con la hija del hermano de la madre puede llamarse prescriptivo, aunque la regla sólo se cumpla raras veces; él dice lo que debe hacerse. Resulta interesante saber hasta qué punto y en qué proporción los miembros de una sociedad determinada respetan la norma, pero se trata de algo diferente del problema del lugar en que conviene ubicar esta sociedad dentro de una tipología. Ya que basta admitir que la conciencia de la regla desvía las elecciones, aun en grado mínimo —lo cual es verosímil—, en el sentido prescripto, y que el porcentaje de los matrimonios ortodoxos es superior al que se obtendría si las uniones se hicieran por azar, para reconocer en esta sociedad la presencia de lo que podría denominarse un "operador" matrilateral que desempeña el papel de piloto: por lo menos ciertas alianzas siguen la ruta que él traza y esto basta para imprimir una curvatura específica al espacio genealógico. Sin duda habrá no una curvatura sino un gran número de curvaturas locales; éstas no cumplirán, la mayoría de las veces, otra función que la de ser meros incentivos y, salvo en casos raros y excepcionales, formarán ciclos cerrados. Sin embargo, los esbozos de estructura que surgirán aquí y allá serán suficientes para que el sistema sea una versión probabilística de sistemas más rígidos, cuya noción es completamente teórica y en los cuales los matrimonios se adecuarían de manera rigurosa a la regla que el grupo social gusta enunciar.

Como Lounsbury comprendió muy bien al hacer una reseña de "Structure and Sentiment" (*American Anthropologist*, 64, 6, 1962, pág. 1308), el error principal radica en haber identificado la oposición entre "estructuras elementales" y "estructuras complejas" y la existente entre "matrimonio prescriptivo" y "matrimonio preferencial" y, a partir de esta confusión, haberse permitido sustituir una por otra.[2] Por lo contrario, sostengo que una estructura elemen-

[2] Puede decirse lo mismo de la identificación del intercambio restringido con la solidaridad mecánica y del intercambio generalizado con la solidaridad orgánica, admitida sin discusión por Homans y Schneider, ya que si se encara la sociedad como un todo, tanto en el intercambio restringido como en el generalizado cada segmento cumple una función idéntica a la de los demás. Tenemos, pues, que tratar con dos formas dife-

tal puede ser indistintamente o preferencial o prescriptiva. El carácter específico de una estructura elemental no reside en una de esas alternativas; radica por entero en el hecho de que el cónyuge, tanto preferido como prescripto, lo es por una sola razón: porque pertenece a una categoría de alianza o porque posee con *Ego* cierta relación de parentesco. En otros términos, la relación imperativa o deseable es una función de la estructura social. Se ingresa en el dominio de las estructuras complejas cuando la razón de la preferencia o de la prescripción corresponde a otras consideraciones. Por ejemplo, si se explica por qué la esposa deseada es rubia, delgada, inteligente, o por qué pertenece a una familia rica o poderosa. En este último caso se trata, sin duda, de un criterio social, pero cuya apreciación es siempre relativa y que no está definida, de modo estructural, por el sistema.

En consecuencia, tanto para los sistemas elementales como para los complejos el empleo del término "preferencial" no nos remite a una inclinación subjetiva que llevaría a los individuos a buscar el matrimonio con determinado tipo de pariente. La "preferencia" traduce una situación objetiva. Si yo tuviera el poder de fijar la terminología denominaría "preferencial" a todo sistema en el que, en ausencia de una prescripción formulada con claridad, la proporción de matrimonios entre cierto tipo de parientes reales o clasificatorios (tomando este término en un sentido más vago que el definido por Morgan) —lo sepan o no los miembros del grupo— es más elevada de lo que resultaría por azar. Esta tasa objetiva refleja ciertas propiedades estructurales del sistema. Si lográramos aislarlas estas propiedades se revelarían como isomórficas respecto de las que conocemos de modo directo, en sociedades que proclaman la misma "preferencia", pero que le dan el cariz de una prescripción, con el riesgo de obtener en la práctica exactamente el mismo resultado: a saber, según la hipótesis del matrimonio con la prima cruzada matrilateral así como con mujeres provenientes de grupos que sólo son "donadores", la obtención, por una parte, de redes de alianzas que tienden idealmente a cerrarse (por más que no lo hagan en todos los casos), por otra, y más a menudo, la obtención de redes relativamente largas en comparación con aquellas que se podrían observar o imaginar en las sociedades en que el matrimonio sería preferencial con la hija de la hermana del padre y que implican (aun en ausencia de una regla prescriptiva) un acortamiento correlativo de los ciclos.[3]

---

rentes de solidaridad mecánica. Sin duda, yo mismo utilicé en varios casos los términos "mecánico" y "orgánico", pero en una acepción más flexible de la que Durkheim les dio y de la que se les atribuyó.

[3] Es cierto que, siguiendo a Josselin de Jong, que ya había señalado algo semejante hace bastante tiempo (*l. c.*), M. Maybury-Lewis ("Prescriptive Marriage Systems" *Southwestern Journal of Anthropology*, 21, 3, 1965) cree poder afirmar que el modelo teórico de un sistema patrilateral presenta ciclos tan largos como el modelo matrilateral, siendo la única diferencia que los ciclos se invierten con regularidad en el primer caso, mientras que en el segundo conservan la misma orientación. Pero, al leer de esa forma el diagrama, se es simplemente víctima de una ilusión óptica. El hecho de que los ciclos cortos —al expresar el deseo del retorno más rápido posible de una mujer devuelta a cambio de la mujer cedida a la generación anterior (hija de hermana contra hermana

En otros términos, no cuestiono que entre las fórmulas prescriptiva o preferencial de un tipo cualquiera de matrimonio pueda establecerse una distinción de orden ideológico. Pero los términos extremos admiten siempre una serie continua de aplicaciones intermedias. Postulo que esta serie constituye un grupo y que la teoría general del sistema sólo es posible al nivel del grupo y no de tal o cual aplicación. No se debe disolver el sistema, reducirlo por análisis a diferentes modalidades según las cuales, aquí y allá, los hombres eligen representárselo. Su naturaleza proviene objetivamente del tipo de separación engendrado entre la forma que se impone a la red de alianza de una sociedad y la que se observaría en esta sociedad si las uniones se hicieran al azar. En el fondo, la única diferencia entre el matrimonio prescriptivo y el preferencial se localiza en el plano del modelo. Corresponde a la diferencia que propuse trazar entre lo que llamé un "modelo mecánico" y un "modelo estadístico" (*Anthropologie Structurale*, págs. 311-317); vale decir, en un caso se tiene un modelo cuyos elementos están en la misma escala que las cosas cuyas relaciones define: clases, linajes, grados, mientras que en el otro es casi necesario abstraer el modelo a partir de factores significativos que se disimulan detrás de las distribuciones regidas, en apariencia, por el juego de las probabilidades.

Si se trata de un grupo poco numeroso y relativamente cerrado se hace posible esta búsqueda de una estructura significativa de los intercambios matrimoniales acerca de los cuales la sociedad considerada nada dice; sea directamente por la interpretación de las reglas o indirectamente gracias a las inferencias que pueden extraerse de la nomenclatura de parentesco o por algún otro medio. Se hace hablar entonces a las genealogías. Pero cuando la dimensión y la fluidez del grupo se acrecientan y sus propios límites se vuelven imprecisos, el problema se complica de modo singular: el grupo continúa proclamando aquello que no hace, aunque sólo sea en nombre de la prohibición del incesto; pero, ¿cómo saber si, sin imaginárselo, hace algo más (o menos) que en el caso en que sus miembros eligieran a su cónyuge en función de su historia personal, de sus ambiciones o de sus gustos? Me parece que el problema del pasaje de las estructuras elementales a las estructuras complejas o, si se prefiere, de la extensión de la teoría etnológica del parentesco a las sociedades contemporáneas, se plantea en estos términos.

Cuando escribí mi libro, el método a seguir me pareció simple. En primer lugar decidí reducir las sociedades contemporáneas a esos casos privi-

---

de padre)—constituyen el rasgo propio del sistema patrilateral se halla ampliamente atestiguado por la filosofía no sólo de quienes lo aprueban sino también de aquellos, más numerosos, que lo condenan. Y vale más concordar con el juicio universal de los interesados que contradecir a la vez a los hechos y a uno mismo, y afirmar simultáneamente que un sistema patrilateral forma ciclos largos, puesto que se perciben en el diagrama, pero que su naturaleza es tal que no logra cerrar ni siquiera los más cortos. Razonando de tal manera, la realidad empírica se confunde no ya sólo con el modelo sino con el diagrama mismo.

legiados, desde el punto de vista de la investigación, que constituyen los aislamientos demográficos con alto coeficiente de endogamia en los que puede esperarse obtener cadenas genealógicas y redes de alianza que se entrecruzan una y otra vez. Al obtener una proporción determinable de matrimonios entre parientes sería posible saber si estos ciclos se orientan por azar o si una proporción significativa presenta una forma con preferencia a otra. Por ejemplo, ¿los cónyuges emparentados (a menudo sin saberlo), lo están según linaje paterno o materno? y, en cada uno de los casos, ¿provienen de una relación de primos cruzados o de primos paralelos? Suponiendo que apareciese una orientación específica, entonces podría clasificársela en un tipo junto a estructuras análogas, pero mejor definidas, ya estudiadas por los etnólogos en sociedades pequeñas.

Sin embargo, entre sistemas indeterministas que se creen o se quieren tales y los sistemas bien determinados que designé con el nombre de estructuras elementales la distancia que existe es demasiado grande como para que el acercamiento entre ellos sea decisivo. Afortunadamente (así por lo menos creía poder decirlo) la etnografía proporciona un tipo intermedio con aquellos sistemas que sólo promulgan impedimentos al matrimonio pero que llevan tan lejos esos impedimentos como resultado de las coacciones inherentes a su nomenclatura de parentesco que, a causa de la cifra relativamente baja de la población —que no excede algunos miles de individuos—, puede esperarse obtener su inversión: sistema de prescripciones inconscientes que reproduciría con exactitud, pero de modo total, los contornos del molde hueco formado por el sistema de las prohibiciones conscientes. Si esta operación fuera posible se dispondría de un método aplicable a aquellos casos en los que el margen de libertad entre lo que se prohíbe hacer y lo que se hace se acrecienta; se vuelve entonces aleatorio el extraer algo positivo sólo a partir de lo negativo dado.

Los sistemas que acabamos de señalar se conocen en etnología con el nombre de sistemas crow-omaha, porque sus variantes se identificaron, por primera vez, en estas dos tribus de América del Norte: matrilineal y patrilineal respectivamente. A partir de ellos, en 1947-1948, yo pensaba abordar el estudio de las estructuras de parentesco complejas en un segundo volumen al que aludo varias veces y que, sin duda, no escribiré jamás. Conviene, pues, explicar por qué abandoné este proyecto. Sigo convencido de que no podrá generalizarse la teoría del parentesco sin pasar por los sistemas crow-omaha, pero me di cuenta progresivamente de que su análisis presenta enormes dificultades que no deberán resolver los etnólogos sino los matemáticos. Aquellos con quienes en ocasiones discutí el problema hace ya diez años estuvieron de acuerdo con ello. Algunos lo declararon soluble; otros no, por una razón de orden lógico que después indicaré. En todo caso, ninguno experimentó el deseo de dedicar el tiempo necesario para aclarar el problema.

Radcliffe Brown y Eggan nos enseñaron mucho acerca de estos sistemas al mostrarnos que una de sus características esenciales era considerar la pertenencia al linaje antes que la pertenencia a la generación. Pero me parece que se obró con demasiada prisa al ordenar a los sistemas crow-omaha junto

con otros que —al igual que ellos— designan con un solo término varios representantes, varones o mujeres, de un mismo linaje aunque éstos provengan de generaciones consecutivas y que, como los sistemas crow-omaha, ascienden o descienden en una o dos generaciones a ciertos miembros pertenecientes a dos linajes dispuestos en forma simétrica a ambos lados de un tercero donde se sitúa el observador. De hecho, son muchos los autores que clasifican juntas a las nomenclaturas crow-omaha y a la de las sociedades llamadas de matrimonio asimétrico, vale decir, prescriptiva o preferencial con la prima cruzada matrilateral. Como la teoría de estos sistemas no plantea problemas lo mismo sucedería con los otros.

Sin embargo, debe llamar la atención una curiosa anomalía. Resulta fácil dibujar el diagrama de un sistema asimétrico: tiene el aspecto de una cadena de enlaces sucesivos cuya orientación permanece idéntica para cada nivel de generación y forma así ciclos cerrados superpuestos que pueden trazarse sobre la cara de un cilindro y proyectarse sobre el plano. Por lo contrario, nadie logró aún realizar una representación gráfica satisfactoria de un sistema crow-omaha en un espacio de dos o tres dimensiones. A medida que las generaciones se suceden intervienen nuevos linajes cuya representación requiere tanto planos como generaciones mantenidas en reserva. Durante el lapso de tres o cuatro generaciones sólo se tiene el derecho de entrecruzar los planos una sola vez por falta de informaciones genealógicas que completen, de modo explícito, las obtenidas por el sistema. Como la regla vale para los dos sexos y un linaje incluye por lo menos a un hombre y a una mujer de cada generación (si no el modelo no estaría equilibrado) resulta que incluso un diagrama que se limite a algunas generaciones exige muchas más dimensiones espaciales de las que pueden proyectarse sobre una hoja y a las cuales hay que agregar una dimensión temporal que no entra en la consideración de un modelo de un sistema asimétrico. Radcliffe Brown y Eggan resolvieron la dificultad, pero al hacerlo yuxtapusieron varios diagramas de los cuales cada uno sólo ilustra un aspecto o un momento del sistema y cuyo conjunto no expresa la totalidad.

Veamos ahora cómo un observador tan perspicaz como Deacon se las ingenia para describir un sistema crow de Melanesia. Escribe: en los seniang "la elección de un cónyuge está determinada por varias prohibiciones, pero no por prescripciones"; y agrega: "por lo menos en teoría, el matrimonio con una mujer de un clan determinado es imposible si un matrimonio del mismo tipo, presente en la memoria humana, ya tuvo lugar en el curso de las generaciones anteriores" (*Malekula. A Vanishing People of the New Hebrides*, Londres, 1934, pág. 134). Basta invertir estas dos fórmulas para obtener una definición totalmente satisfactoria del matrimonio asimétrico. En efecto, en este caso es suficiente una sola prescripción para determinar la elección de un cónyuge: la que se hace a un individuo macho para desposar a una hija de hermano de madre o a una mujer que provenga de un grupo "donador". Además el grupo "donador" se reconoce por el hecho de que, en la medida en que pueda recordar la memoria humana ya se realizaron con él alianzas semejantes.

No podría llegarse, por ello, a la conclusión de que todos los sistemas llamados crow-omaha se abstienen necesariamente de promulgar prescripciones o de enunciar preferencias matrimoniales ni que, dentro de los límites de los clanes autorizados, la libertad de elección es total. Los cherokee matrilineales sólo prohíben dos clanes: el de la madre y el del padre, y preconizan el matrimonio con una "abuela", vale decir con una hija del clan del padre de la madre o del clan del padre del padre. En los hopi, teóricamente se prohibía el matrimonio con toda mujer perteneciente a una fratria de la que proviniera el clan de la madre, el del padre o el del hermano de la madre. Si estas sociedades sólo incluyeran cuatro clanes o fratrias, o sea uno por cada tipo de abuelos, su sistema de matrimonio se acercaría mucho al de los kariera y al de los aranda de Australia donde, para encontrar a un cónyuge conveniente, un individuo rechaza dos o tres linajes y se dirige a los que quedan, que pueden ser uno o dos. Pero los sistemas crow-omaha siempre cuentan con más de cuatro linajes: había siete clanes en los cherokee; diez en los ohama; trece en los crow, y sin duda, antiguamente, doce fratrias y cerca de cincuenta clanes en los hopi y treinta a cuarenta clanes en los seniang. En general, al permitirse el matrimonio con todos los clanes no afectados por una prohibición formal, la estructura de tipo aranda, hacia la que tendería todo sistema crow-omaha si el número de clanes se acercase a cuatro, permanecerá como ahogada en una corriente de acontecimientos aleatorios. Jamás cristalizará en forma estable. Unicamente su espectro, de modo siempre fugitivo e indistinto, aparecerá en forma imprecisa aquí y allá en un medio fluido e indiferenciado.

La mayoría de las veces, por otra parte, el fenómeno no se producirá si es cierto que la manera más cómoda de definir un sistema crow-omaha consiste en decir que cada vez que se elige un linaje para obtener de él un cónyuge todos sus miembros se encuentran automáticamente excluidos del número de cónyuges disponibles para el linaje de referencia, y ello durante varias generaciones. Como esta misma operación se repite en cada matrimonio, el sistema permanece en un estado de turbulencia que lo opone al modelo ideal de un sistema asimétrico donde el mecanismo de los intercambios está ordenado con regularidad. Este se parece más bien a un reloj, con todos los engranajes encerrados en una misma caja; [4] aquél se parece más a una bomba aspirante-impelente que alimenta una fuente externa en cuyo recipiente arroja el agua sobrante que no puede distribuir.

Nada más engañador que identificar los sistemas crow-omaha con los sistemas asimétricos con el pretexto de que en ambos casos uno de los tipos de primo cruzado es ascendido en una generación y el otro descendido. Al actuar de este modo se dejaría de lado una diferencia esencial. Los sistemas asimétricos transforman a uno de los primos cruzados en un "suegro" y al otro en

[4] O bien, para tomar en cuenta los preciosos análisis de Needham, varios relojes que pueden engranar con la pieza conveniente de cualquier otro, con tal o cual de sus engranajes, pero de modo que todos están contenidos en la misma caja y funcionan de manera tal que haya siempre por lo menos un reloj en marcha, aun cuando partes enteras de engranajes de cada reloj permanecen temporariamente inmovilizadas.

un "yerno", o sea, siempre en un miembro de un linaje con el cual puedo contraer matrimonio o que puede contraer matrimonio con el mío. Mientras que, forzando apenas un poco las cosas, puede decirse que los sistemas crow-omaha cambian respectivamente estos mismos individuos en "padre" y en "hijo" y proclaman así que el matrimonio se ha hecho imposible entre nuestros linajes. En consecuencia, un sistema asimétrico se dedica a transformar parientes en allegados, a diferencia de un sistema crow-omaha que se dedica a transformar allegados en parientes. Pero con ello ambos persiguen efectos simétricos e inversos: o hacer posible o necesario que la alianza matrimonial se perpetúe entre gentes unidas por un grado de parentesco cercano, o hacer posible o necesario que los lazos de alianza y de parentesco se vuelvan mutuamente exclusivos, salvo (y no lo sabemos aún) para grados alejados.

En este sentido los sistemas crow-omaha proporcionan la articulación entre las estructuras de parentesco elementales y complejas. Estos sistemas reflejan estructuras elementales a causa de los impedimentos matrimoniales que formulan en términos sociológicos y reflejan estructuras complejas a causa del carácter aleatorio de la red de alianzas resultantes, de modo indirecto, del hecho de plantearse sólo las condiciones negativas. Al retomar una distinción que ya señalamos, diremos que, como siempre ocurre en las estructuras elementales, estos sistemas exigen un modelo mecánico en el nivel de las normas pero que, como se observa en las estructuras complejas, se contentan con un modelo estadístico en el plano de los hechos.

Sin duda se objetará que puede decirse lo mismo de las estructuras complejas, ya que juzgamos que la prohibición del incesto ofrece una garantía suficiente para que una red de alianzas, resultante en todos sus aspectos restantes de elecciones libres, no comprometa la cohesión social. Ahora bien, la prohibición del incesto persiste en las sociedades contemporáneas bajo la forma de un modelo mecánico. Sin embargo, hay una diferencia: este modelo, que seguimos utilizando, es mucho más ágil que el de los sistemas crow-omaha que abarca linajes enteros, mientras que el nuestro recurre sólo a un pequeño número de grados muy cercanos entre sí. Por lo contrario, puede suponerse que el reparto de las alianzas originadas por los sistemas crow-omaha ofrece un carácter menos aleatorio que el nuestro, por tratarse de sociedades pequeñas donde el braceaje consecutivo a prohibiciones masivas, al parecer no puede evitar que cierto parentesco aparezca entre los cónyuges, si el sistema ha funcionado de modo regular durante varias generaciones. ¿Es esto cierto? Y si lo es, ¿qué forma tiene esta huella y cuál es el alejamiento medio del grado? He aquí otras tantas cuestiones de gran interés teórico a las cuales es muy difícil responder por razones que ahora es necesario precisar.

Cuando se estudian los sistemas de clases matrimoniales (sin conferir a este término un sentido demasiado técnico) siempre es posible, y por lo general fácil, definir *tipos de matrimonios*: cada tipo estará representado por la unión de un hombre de una clase determinada con una mujer de una

clase igualmente determinada. Si se conviene en designar cada clase con un índice (letra, cifra o combinación de ambos) habrá entonces tantos tipos de matrimonios permitidos como parejas de índices, siempre y cuando se excluyan de antemano todos los que correspondan a alianzas prohibidas.

En el caso de las estructuras elementales la operación se encuentra considerablemente simplificada a causa de la existencia de una regla positiva que enumera o permite deducir los tipos. Con los sistemas crow-omaha las cosas se complican doblemente. En primer lugar, el número de clases (si por las necesidades del problema se conviene en designar así las unidades exógamas) se eleva de modo apreciable y, a veces, puede llegar a varias decenas. Ante todo el sistema no prescribe (o sólo lo hace de manera rara y parcial): prohíbe dos o tres tipos y autoriza todos los restantes sin enseñarnos nada acerca de su forma y de su número.

No obstante, puede pedirse a los matemáticos que traduzcan, por decirlo así, sistemas crow-omaha en términos de estructuras elementales. Se convendrá en representar a cada individuo por un vector que cuente tantos índices como pertenencias de clanes existan que sean pertinentes de acuerdo con las prohibiciones del sistema. Todas las parejas de vectores que no presenten dos veces el mismo índice formarán, entonces, la lista de los tipos de matrimonios permitidos, los cuales determinarán los tipos que serán lícitos o ilícitos para los niños provenientes de las uniones precedentes y para sus propios hijos. Bernard Jaulin, jefe del Centro de cálculo de la *Maison des Sciences de l'Homme*, aceptó ocuparse del problema y se lo agradezco. Con la reserva debida a las incertidumbres que son imputables, exclusivamente, a la manera vaga y torpe con que el etnólogo presenta sus datos, parecería que un sistema crow-omaha que sólo promulgase dos prohibiciones que afectaran al clan de la madre y al clan del padre, autorizaría al mismo tiempo 23.436 tipos de matrimonio diferentes al ser el número de los clanes igual a 7; 3.766.140 tipos si este número fuera igual a 15, y 297.423.855 tipos si fuera igual a 30. Con prohibiciones que afectaran tres clanes las coacciones serían más fuertes, pero el número de los tipos permanecería dentro del mismo orden de magnitud: 20.181, 3.516.345 y 287.521.515, respectivamente.[5]

Estas elevadas cifras nos dan que pensar. En primer lugar, es evidente que en el caso de los sistemas crow-omaha nos enfrentamos con mecanismos muy diferentes de los que ilustran sociedades con clases matrimoniales en las que el número de tipos de matrimonio permitido no tiene medida común con los que acabamos de citar. A primera vista, éstos parecen ofrecer más semejanza con la situación que se puede esperar encontrar en algunos sectores de las sociedades contemporáneas, caracterizados por un alto coeficiente de endogamia. En el caso de que se efectuaran investigaciones en este sentido que confirmasen el acercamiento desde el punto de vista exclusivamente numérico, los sistemas crow-omaha formarían, como lo supusimos, un puente entre las estructuras de parentesco elementales y las estructuras complejas.

[5] Esta última serie de números también fue calculada por M. J. Schellhorn, a quien también expreso mi agradecimiento.

A causa de su extensión los recursos combinatorios de los sistemas crow-omaha también recuerdan los juegos complicados como los de las cartas, las damas y el ajedrez, en los que el número de combinaciones posibles, teóricamente finito, permanece tan alto que, para todos los fines útiles y situándose en escala humana, es como si fueran ilimitados. Estos juegos son, en principio, indiferentes a la historia, puesto que las mismas configuraciones sincrónicas (en las distribuciones) o diacrónicas (en el desarrollo de los partidos) podrían reaparecer, aunque fuese después de millares o millones de milenarios, siempre y cuando los jugadores imaginarios se dedicasen a ello durante un tiempo bastante prolongado. Por otra parte, semejantes juegos permanecen prácticamente sumergidos en el tiempo, como lo demuestra el hecho de que se escriben obras sobre la historia de la estrategia del ajedrez: si bien el conjunto de las combinaciones posible está virtualmente presente en cada instante, es demasiado grande como para que se lo pueda actualizar si no es a lo largo de un tiempo prolongado, y sólo por fragmentos. De la misma manera, los sistemas crow-omaha ilustran un compromiso entre la periodicidad de las estructuras elementales y su propio determinismo, que surge de la probabilidad. Los recursos combinatorios son tan amplios que las elecciones individuales conservan siempre cierto margen inherente a la estructura. El uso, consciente o inconsciente, que puede hacerse de ellas incluso podría desviar la estructura, si sucediera —como sugieren ciertas indicaciones— que este margen de libertad variara según la composición de los vectores que definen el lugar de cada individuo en el sistema. Entonces, debería decirse que, en el caso de los sistemas crow-omaha, la historia se insinúa en las estructuras elementales, aunque todo sucede como si su misión fuera anular sus efectos.

Por desgracia, no se sabe bien cómo medir este margen de libertad y cómo determinar los umbrales entre los que puede oscilar. A causa del número muy elevado de combinaciones debería recurrirse a simulaciones mediante máquinas. Por otra parte sería necesario determinar un estado inicial para comenzar las operaciones. Se corre el riesgo de caer prisionero dentro de un círculo vicioso ya que, en un sistema crow-omaha, el estado de los matrimonios posibles o prohibidos es, en cada instante, función de los matrimonios que tuvieron lugar en el curso de las generaciones precedentes. Para determinar un estado inicial del cual estuviésemos seguros de que no violase una regla del sistema, no nos quedaría otra salida que efectuar una regresión al infinito, a menos que supusiéramos que, a pesar de su apariencia aleatoria, un sistema crow-omaha engendra retornos periódicos de tal manera que, al partir de un estado inicial cualquiera, una estructura de cierto tipo debería necesariamente imponerse después de algunas generaciones.

Pero incluso, según la hipótesis de que los datos empíricos permitirían verificar *a posteriori* que las cosas suceden de esa manera, el problema aún no estaría resuelto. En efecto, es necesario considerar una dificultad de orden numérico. Casi todas las sociedades que presentaron un sistema crow-omaha fueron de población poco numerosa. Los ejemplos norteamericanos que mejor se estudiaron corresponden a poblaciones de menos de 5.000 indi-

viduos. Como consecuencia, en cada generación los tipos de matrimonio que se celebraron efectivamente sólo podrían representar una proporción irrisoria de tipos posibles. Resulta entonces que en un sistema crow-omaha los tipos de matrimonio no sólo se realizan en forma aleatoria tomando en cuenta la determinación por los linajes prohibidos; interviene también un azar de segunda potencia que elige, de todos los tipos de matrimonios virtualmente posibles, los pocos que se llevarán a cabo y que definirán, para las generaciones que de ellos provengan, otro conjunto de elecciones posibles condenadas a su vez a no concretarse en su gran mayoría. En síntesis, una nomenclatura muy rígida y reglas negativas que operan mecánicamente se combinan con dos tipos de azar —uno distributivo y el otro selectivo— para originar una red de alianzas cuyas propiedades ignoramos. Es probable que esta red de alianzas no difiera demasiado de las que engendran las nomenclaturas del tipo denominado "hawaiano", el que sin embargo considera los niveles de generación antes que los linajes, y define los impedimentos para el matrimonio tomando en cuenta los grados individuales de parentesco más que mediante prohibiciones que afectan a clases enteras. La diferencia con los sistemas crow-omaha proviene del hecho de que los sistemas hawaianos yuxtaponen tres técnicas heterogéneas caracterizadas por el empleo de una nomenclatura restringida, cuyo flujo es corregido por una determinación muy precisa de los grados prohibidos y por una distribución aleatoria de las alianzas garantizada por impedimentos que se extienden hasta el cuarto colateral y a veces incluso más allá; en cambio, los sistemas crow-omaha —que recurren a las mismas técnicas— saben darle una expresión más sistemática integrándolas en un cuerpo de reglas solidarias que deberían permitir formular mejor la teoría de tales juegos. Hasta que esta teoría nazca con la ayuda de matemáticos, sin los cuales nada es posible, los estudios de parentesco avanzarán con lentitud, a pesar de las tentativas ingeniosas que se realizaron en los últimos diez años pero que, con tendencia al análisis empírico o al formalismo, desconocen por igual que la nomenclatura de parentesco y las reglas de matrimonio son los aspectos complementarios de un sistema de intercambio por medio del cual se instaura y mantiene la reciprocidad entre las unidades constitutivas del grupo.

París, 23 de febrero de 1966

I

INTRODUCCION

Un pariente por alianza es una nalga de elefante
Rev. A. L. Bishop, A Selection of Sironga Proverbs,
The Southern African Journal of Science, vol. 19, 1922, nº 80.

Capítulo I

NATURALEZA Y CULTURA

Entre los principios que formularon los precursores de la sociología, sin duda ninguno fue rechazado con tanta seguridad como el que atañe a la distinción entre estado de naturaleza y estado de sociedad. En efecto, es imposible referirse, sin incurrir en contradicción, a una fase de la evolución de la humanidad durante la cual ésta, aun en ausencia de toda organización social, no haya desarrollado formas de actividad que son parte integrante de la cultura. Pero la distinción propuesta puede admitir interpretaciones más válidas.

Los etnólogos de la escuela de Elliot Smith y de Perry la retomaron para desarrollar una teoría que puede discutirse, pero que, más allá del detalle arbitrario del esquema histórico, pone claramente de manifiesto la oposición profunda entre dos niveles de la cultura humana y el carácter revolucionario de la transformación neolítica. No puede considerarse que el hombre de Neanderthal, con su probable conocimiento del lenguaje, sus industrias líticas y sus ritos funerarios, existe en estado de naturaleza: su nivel de cultura se opone, sin embargo, al de sus sucesores neolíticos con un rigor comparable —si bien en un sentido distinto— al que les conferían los autores de los siglos XVII y XVIII. Pero sobre todo hoy comienza a comprenderse que la distinción entre estado de naturaleza y estado de sociedad,[1] a falta de una significación histórica aceptable, tiene un valor lógico que justifica plenamente que la sociología moderna la use como instrumento metodológico. El hombre es un ser biológico al par que un individuo social. Entre las respuestas que da a las excitaciones externas o internas, algunas corresponden íntegramente a su naturaleza y otras a su situación: no será difícil encontrar el origen respectivo del reflejo pupilar y el de la posición que toma la mano del jinete ante el simple contacto con las riendas. Pero la distinción no siempre es tan simple: a menudo los estímulos psicobiológicos y el estímulo psicosocial provocan reacciones del mismo tipo y puede preguntarse, como ya lo hacía Locke, si el miedo del niño en la oscuridad se explica como manifestación de su naturaleza animal o como resultado de los cuentos de la nodriza.[2] Aun más: en la mayoría de los casos ni siquiera se distinguen bien las causas, y la respuesta del sujeto constituye una verdadera integración de las fuentes biológicas y sociales de su comportamiento.

[1] Hoy diríamos mejor: estado de naturaleza y estado de cultura.

[2] En efecto, parece que el temor a la oscuridad no aparece antes del vigesimoquinto mes. Cf. C. W. Valentine, The Innate Basis of Fear. *Journal of Genetic Psychology*, vol. 37, 1930.

Eso sucede en la actitud de la madre hacia su niño o en las emociones complejas del espectador de un desfile militar. La cultura no está ni simplemente yuxtapuesta ni simplemente superpuesta a la vida. En un sentido la sustituye; en otro, la utiliza y la transforma para realizar una síntesis de un nuevo orden.

Aunque resulta relativamente fácil establecer la distinción de principio, la dificultad comienza cuando se quiere efectuar el análisis. Esta dificultad es doble: por una parte, se puede intentar definir, para cada actitud, una causa de orden biológico o de orden social; por otra, buscar el mecanismo que permite que actitudes de origen cultural se injerten en comportamientos que son, en sí mismos, de naturaleza biológica y logra integrárselos. Al negar o subestimar la oposición se cerrará la posibilidad de comprender los fenómenos sociales, al otorgarle su pleno alcance metodológico se correrá el riesgo de erigir como misterio insoluble el problema del pasaje entre los dos órdenes. ¿Dónde termina la naturaleza? ¿Dónde comienza la cultura? Pueden concebirse varias maneras de responder a esta doble pregunta. Sin embargo, hasta ahora todas estas maneras resultaron particularmente frustrantes.

El método más simple consistiría en aislar a un recién nacido y observar sus reacciones frente a distintas excitaciones durante las primeras horas o días que siguen al nacimiento. Podría suponerse, entonces, que las respuestas obtenidas en tales condiciones son de origen psicobiológico y no corresponden a síntesis culturales posteriores. Mediante este método la psicología contemporánea obtuvo resultados cuyo interés no puede hacernos olvidar su carácter fragmentario y limitado. En primer lugar, las únicas observaciones válidas son las que se hacen en los primeros días de vida, ya que es probable que aparezcan condicionamientos en el término de pocas semanas y tal vez de pocos días; de este modo, sólo algunos tipos de reacciones muy elementales, tales como ciertas expresiones emocionales, pueden estudiarse en la práctica. Por otra parte, las pruebas negativas presentan siempre un carácter equívoco, porque siempre queda planteada la pregunta de si la reacción está ausente a causa de su origen cultural o a causa de que en el período temprano en que se hace la observación los mecanismos fisiológicos que condicionan su aparición no están aún desarrollados. A partir del hecho de que un niño muy pequeño no camine no puede concluirse la necesidad del aprendizaje, puesto que, por lo contrario, se sabe que el niño camina en forma espontánea desde el momento en que su organismo está capacitado para hacerlo.[3] Se puede presentar una situación análoga en otros dominios. El único medio para eliminar estas incertidumbres sería prolongar la observación durante algunos meses o incluso años, pero entonces nos encontramos con dificultades insolubles, ya que el ambiente que pudiera satisfacer las condiciones rigurosas de aislamiento exigidas por la experiencia no es menos artificial que el ambiente cultural al que se pretende sustituir. Por ejemplo, los cuidados de la

[3] M. B. McGraw, *The Neuromuscular Maturation of the Human Infant*, Nueva York, 1944.

madre durante los primeros años de la vida humana constituyen una condición natural del desarrollo del individuo. El experimentador se encuentra, pues, encerrado en un círculo vicioso.

Es cierto que a veces el azar pareció lograr lo que no podría alcanzarse por medios artificiales: el caso de los "niños salvajes" perdidos en la campiña desde sus primeros años y que por una serie de casualidades excepcionales pudieron subsistir y desarrollarse sin influencia alguna del ambiente social impresionó intensamente la imaginación de los hombres del siglo XVIII. Sin embargo, de las antiguas relaciones surge claramente que la mayoría de estos niños fueron anormales congénitos y que es necesario buscar en la imbecilidad, mostrada en grado diferente por cada uno de ellos, la causa inicial de su abandono y no, como se quiere a veces, su resultado.[4]

Observaciones recientes confirman este punto de vista. Los supuestos "niños lobos" encontrados en la India jamás alcanzaron plenamente un desarrollo normal. Uno de ellos —Sanichar— jamás pudo hablar, ni siquiera cuando adulto. Kellog informa que de dos niños, descubiertos juntos hace unos veinte años, el menor nunca fue capaz de hablar y el mayor vivió hasta los seis años, pero con un nivel mental de dos años y medio y un vocabulario de sólo cien palabras.[5] Un informe de 1939 considera como idiota congénito a un "niño-babuino" de Africa del Sur, descubierto en 1903 a la edad probable de doce a catorce años.[6] Por otra parte, la mayoría de las veces puede sospecharse de las circunstancias del encuentro.

Además, estos ejemplos deben descartarse por una razón de principio que de entrada nos sitúa en el corazón de los problemas cuyo análisis es el objeto de esta Introducción. Blumenbach, desde 1811, en un estudio consagrado a uno de estos niños, "Peter el salvaje", decía que nada podía esperarse de fenómenos de este orden. Señalaba, con intuición profunda, que, de ser un animal doméstico, el hombre es el único que se domesticó a sí mismo.[7] Es posible observar que un animal doméstico —un gato por ejemplo, o un perro o un animal de corral— si se encuentra perdido y aislado vuelve a un comportamiento natural que fue el de la especie antes de la intervención externa de la domesticación. Pero nada semejante puede ocurrir con el hombre, ya que en su caso no existe comportamiento natural de la especie al que el individuo aislado pueda volver por regresión. Como más o menos

[4] J. M. G. Itard, *Rapports et mémoires sur le sauvage de l'Aveyron*, etc. París, 1894. A. von Feuerbach, *Caspar Hauser*, traducción al inglés, Londres, 1833, 2 vols.

[5] G. C. Ferris, *Sanichar, the Wolf-boy of India*, Nueva York, 1902. P. Squires, "Wolf Children" of India. *American Journal of Psychology*, vol. 38, 1927, pág. 313. W. N. Kellog, More about the "Wolf-children" of India, ibíd., vol. 43, 1931, págs. 508-509; A Further Note on the "Wolf-children" of India, ibíd., vol. 46, 1934, pág. 149. Véase también, para esta polémica, J. A. L. Singh y R. M. Zingg, *Wolf-children and Feral Men*, Nueva York, 1942, y A. Gesell, *Wolf-child and Human Child*, Nueva York, 1941.

[6] J. P. Foley, Jr., The "Baboon-boy" of South Africa, *American Journal of Psychology*, vol. 53, 1940. R. M. Zingg, More about the "Baboon-boy" of South Africa, ibíd.

[7] J. F. Blumenbach, *Beiträge zur Naturgeschichte*, Gotinga, 1811, en *Anthropological Treatises of J. F. Blumenbach*, Londres, 1865, pág. 339.

decía Voltaire: una abeja extraviada lejos de su colmena e incapaz de encontrarla es una abeja perdida; pero no por eso, y en ninguna circunstancia, se ha transformado en una abeja más salvaje. Los "niños salvajes", sean producto del azar o de la experimentación, pueden ser monstruosidades culturales, pero nunca testigos fieles de un estado anterior.

No se puede, entonces, tener la esperanza de encontrar en el hombre ejemplos de tipos de comportamiento de carácter precultural. ¿Es posible entonces intentar un camino inverso y tratar de obtener, en los niveles superiores de la vida animal, actitudes y manifestaciones donde se pueda reconocer el esbozo, los signos precursores de la cultura? En apariencia, la oposición entre comportamiento humano y comportamiento animal es la que proporciona la más notable ilustración de la antinomia entre la cultura y la naturaleza. El pasaje, si existe, no podría buscarse en el estadio de las pretendidas sociedades animales tal como las encontramos en ciertos insectos, ya que en ellas, más que en cualquier otro ejemplo, se hallan reunidos atributos de la naturaleza que no cabe negar: el instinto, el equipo anatómico que sólo puede permitir su ejercicio y la transmisión hereditaria de las conductas esenciales para la supervivencia del individuo y de la especie. En estas estructuras colectivas no encontramos siquiera un esbozo de lo que podría denominarse el modelo cultural universal: lenguaje, herramientas, instituciones sociales y sistema de valores estéticos, morales o religiosos. En el otro extremo de la escala animal es donde resulta posible descubrir una señal de estos comportamientos humanos: en los mamíferos superiores y en particular en los monos antropoides.

Las investigaciones realizadas desde hace unos treinta años con monos superiores son particularmente decepcionantes en lo que respecta a este punto y no porque los componentes fundamentales del modelo cultural universal estén siempre ausentes. Es posible —a costa de infinitos cuidados— llevar a algunos sujetos a articular ciertos monosílabos o disílabos con los cuales, por otra parte, no asocian nunca un sentido; dentro de ciertos límites el chimpancé puede utilizar herramientas elementales y, en ocasiones, improvisarlas; [8] pueden aparecer y deshacerse relaciones temporarias de solidaridad o de subordinación en el seno de un grupo determinado; por último, uno puede complacerse en reconocer, en algunas actitudes singulares, el esbozo de formas desinteresadas de actividad o de contemplación. Notable hecho: es sobre todo la expresión de los sentimientos que de buena gana asociamos con la parte más noble de nuestra naturaleza, la que al parecer puede identificarse más fácilmente en los antropoides, por ejemplo, el terror religioso y la ambigüedad de lo sagrado.[9] Pero si todos estos fenómenos son notables por su presencia, son aun más elocuentes —y en un sentido totalmente distinto— por su pobreza. Llama menos la atención su esbozo elemental que la imposibilidad, al parecer radical —confirmada por todos los especialis-

[8] P. Guillaume e I. Meyerson, Quelques recherches sur l'intelligence des singes (comunicación preliminar), y: Recherches sur l'usage de l'instrument chez les singes. *Journal de Psychologie*, vol. 27, 1930; vol. 28, 1931; vol. 31, 1934; vol. 34, 1938.

[9] W. Köhler, *The Mentality of Apes*, apéndice a la segunda edición.

tas—, de llevar estos esbozos más allá de su expresión más primitiva. De esta manera, el abismo que se pensaba evitar con miles de observaciones ingeniosas en realidad sólo se desplazó, para aparecer aun más insuperable: desde el momento en que se demostró que ningún obstáculo anatómico impide al mono articular los sonidos del lenguaje y hasta sus conjuntos silábicos, sólo puede sorprender todavía más la ausencia irremediable del lenguaje y la total incapacidad para atribuir a los sonidos, emitidos u oídos, el carácter de signos. La misma comprobación se impone en otros dominios. Ella explica la conclusión pesimista de un observador atento que se resigna, después de años de estudio y de experimentación, a considerar al chimpancé como "un ser empedernido en el círculo estrecho de sus imperfecciones innatas, un ser 'regresivo' si se lo compara con el hombre, un ser que no quiere comprometerse en la vía del progreso".[10]

Más que los fracasos frente a pruebas precisas, una comprobación de orden general nos convence y nos hace penetrar más hondo en el núcleo del problema. Se trata de la imposibilidad de extraer conclusiones generales a partir de la experiencia. La vida social de los monos no se presta a la formulación de norma alguna. En presencia del macho o de la hembra, del animal vivo o muerto, del sujeto joven o adulto, del pariente o del extraño, el mono se comporta con una versatilidad sorprendente. No sólo el comportamiento del mismo individuo es inconstante, sino que tampoco en el comportamiento colectivo puede encontrarse ninguna regularidad. Tanto en el dominio de la vida sexual como en lo que respecta a las demás formas de actividad, el estímulo externo o interno y los ajustes aproximativos bajo la influencia de fracasos y éxitos parecen proporcionar todos los elementos necesarios para la solución de los problemas de interpretación. Estas incertidumbres aparecen en el estudio de las relaciones jerárquicas en el seno de un mismo grupo de vertebrados, el que permite, sin embargo, establecer un orden de subordinación entre los animales. La estabilidad de este orden es sorprendente, ya que el mismo animal conserva su posición dominante durante períodos del orden de un año. Sin embargo, la sistematización se vuelve imposible por la presencia de irregularidades frecuentes. Una gallina subordinada a dos congéneres y que ocupa un lugar mediocre en el cuadro jerárquico ataca, pese a todo, al animal que posee el rango más elevado; se observan relaciones triangulares donde *A* domina a *B*, *B* domina a *C* y *C* domina a *A*, mientras que los tres dominan al resto del grupo.[11]

Sucede lo mismo en lo que se refiere a las relaciones y a los gustos individuales de los monos antropoides, en quienes estas irregularidades están

[10] N. Koht, La Conduite du petit du Chimpanzé et de l'enfant de l'homme, *Journal de Psychologie*, vol. 34, 1937, pág. 531; y los demás artículos del mismo autor: Recherches sur l'intelligence du chimpanzé par la méthode du "choix d'après modèle", ibíd., vol. 25, 1928; Les Aptitudes motrices adaptatives du singe inférieur, ibíd., vol. 27, 1930.

[11] W. C. Allee, Social Dominance and Subordination among Vertebrates, en Levels of Integration in Biological and Social Systems, *Biological Symposia*, vol. VIII, Lancaster, 1942.

todavía más marcadas: "Los primates ofrecen aun más diversidad en sus preferencias alimentarias que las ratas, las palomas y las gallinas." [12] En el dominio de la vida sexual también encontramos en los primates "un cuadro que cubre casi por completo la conducta sexual del hombre ... tanto en sus modalidades normales como en las más notables de las manifestaciones que por lo común se denominan 'anormales', porque chocan con las convenciones sociales".[13] Esta individuación de las conductas hace que el orangután, el gorila y el chimpancé se parezcan al hombre de modo singular.[14] Malinowski se equivoca cuando escribe que todos los factores que definen la conducta sexual de los machos antropoides son comunes al comportamiento de todos los miembros de la especie, "la que funciona con tal uniformidad que para cada especie animal sólo necesitamos un grupo de datos ... pues las variaciones son tan pequeñas e insignificantes que el zoólogo está plenamente autorizado para ignorarlas".[15]

¿Cuál es, por lo contrario, la realidad? La poliandria parece reinar en los monos aulladores de la región de Panamá aunque la proporción de los machos en relación con las hembras sea de 28 a 72. Se observan, en efecto, relaciones de promiscuidad entre una hembra en celo y varios machos pero sin que puedan definirse preferencias, un orden de prioridad o vínculos duraderos.[16] Los gibones de las selvas de Siam viven —al parecer— en familias monogámicas relativamente estables; sin embargo, las relaciones sexuales se presentan, sin discriminación alguna, entre miembros del mismo grupo familiar o con individuos que pertenecen a otros grupos y así se verifica —podría decirse— la creencia indígena de que los gibones son la reencarnación de los amantes desgraciados.[17] Monogamia y poligamia coexisten entre los rhesus; [18] las bandas de chimpancés salvajes observadas en Africa varían entre cuatro y catorce individuos, lo cual deja planteado el problema de su régimen matrimonial.[19] Todo parece suceder como si los grandes monos,

[12] A. H. Maslow, Comparative Behavior of Primates, VI: Food Preferences of Primates, *Journal of Comparative Psychology*, vol. 16, 1933, pág. 196.

[13] G. S. Miller, The Primate Basis of Human Sexual Behavior, *Quarterly Review of Biology*, vol. 6, nº 4, 1931, pág. 392.

[14] R. M. Yerkes, A Program of Anthropoid Research, *American Journal of Psychology*, vol. 39, 1927, pág. 181. R. M. Yerkes y S. H. Elder, Œstrus Receptivity and Mating in Chimpanzee, *Comparative Psychology Monographs*, vol. 13, nº 5, 1936, serie 65, pág. 39.

[15] B. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, Nueva York, Londres, 1927, pág. 194.

[16] C. R. Carpenter, A Field Study of the Behavior and Social Relations of Howling Monkeys, *Comparative Psychology Monographs*, vol. 10-11, 1934-1935, pág. 128.

[17] C. R. Carpenter, A Field Study in Siam of the Behavior and Social Relations of the Gibbon (*Hylobates lar*), *Comparative Psychology Monographs*, vol. 16, nº 5, 1940, pág. 195.

[18] C. R. Carpenter, Sexual Behavior of Free Range Rhesus Monkeys (*Macaca mulatta*), *Comparative Psychology Monographs*, vol. 32, 1942.

[19] H. W. Nissen, A Field Study of the Chimpanzee, *Comparative Psychology Monographs*, vol. 8, nº 1, 1931, serie 36, pág. 73.

capaces ya de disociarse de un comportamiento específico, no pudieran lograr restablecer una norma en un nuevo nivel. La conducta instintiva pierde la nitidez y la precisión con que se presenta en la mayoría de los mamíferos, pero la diferencia es puramente negativa y el dominio abandonado por la naturaleza permanece como tierra de nadie.

Esta ausencia de reglas parece aportar el criterio más seguro para establecer la distinción entre un proceso natural y uno cultural. En este sentido, nada más sugestivo que la oposición entre la actitud del niño, aun muy joven, para quien todos los problemas están regulados por distinciones nítidas, más nítidas y más imperativas a veces que en el adulto, y las relaciones entre los miembros de un grupo simio abandonadas por entero al azar y al encuentro, donde el comportamiento de un individuo nada nos dice acerca del de su congénere y donde la conducta actual del mismo individuo nada garantiza respecto de su conducta de mañana. En efecto, se cae en un círculo vicioso al buscar en la naturaleza el origen de reglas institucionales que suponen —aun más, que ya son— la cultura y cuya instauración en el seno de un grupo difícilmente pueda concebirse sin la intervención del lenguaje. La constancia y la regularidad existen, es cierto, tanto en la naturaleza como en la cultura. No obstante, en el seno de la naturaleza aparecen precisamente en el dominio en que dentro de la cultura se manifiestan de modo más débil, y viceversa. En un caso, representan el dominio de la herencia biológica; en el otro, el de la tradición externa. No podría esperarse que una ilusoria continuidad entre los dos órdenes diera cuenta de los puntos en que ellos se oponen.

Ningún análisis real permite, pues, captar el punto en que se produce el pasaje de los hechos de la naturaleza a los de la cultura, ni el mecanismo de su articulación. Pero el análisis anterior no sólo condujo a este resultado negativo; también nos proporcionó el criterio más válido para reconocer las actitudes sociales: la presencia o la ausencia de la regla en los comportamientos sustraídos a las determinaciones instintivas. En todas partes donde se presente la regla sabemos con certeza que estamos en el estadio de la cultura. Simétricamente, es fácil reconocer en lo universal el criterio de la naturaleza, puesto que lo constante en todos los hombres escapa necesariamente al dominio de las costumbres, de las técnicas y de las instituciones por las que sus grupos se distinguen y oponen. A falta de un análisis real, el doble criterio de la norma y de la universalidad proporciona el principio de un análisis ideal, que puede permitir —al menos en ciertos casos y dentro de ciertos límites— aislar los elementos naturales de los elementos culturales que intervienen en las síntesis de orden más complejo. Sostenemos, pues, que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturalza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular. Nos encontramos entonces con un hecho, o más bien con un conjunto de hechos que —a la luz de las definiciones precedentes— no está lejos de presentarse como un escándalo: nos referimos a

este conjunto complejo de creencias, costumbres, estipulaciones e instituciones que se designa brevemente con el nombre de prohibición del incesto. La prohibición del incesto presenta, sin el menor equívoco y reunidos de modo indisoluble los dos caracteres en los que reconocimos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad.[20] No necesita demostrarse que la prohibición del incesto constituye una regla; bastará recordar que la prohibición del matrimonio entre parientes cercanos puede tener un campo de aplicación variable según el modo en que cada grupo define lo que entiende por pariente próximo; sin embargo, esta prohibición sancionada por penalidades sin duda variables y que pueden incluir desde la ejecución inmediata de los culpables hasta la reprobación vaga y a veces sólo la burla, siempre está presente en cualquier grupo social.

Aquí no podrían invocarse, en efecto, las famosas excepciones de las que la sociología tradicional se contenta, a menudo, con señalar el escaso número. Puesto que toda sociedad exceptúa la prohibición del incesto si se la considera desde el punto de vista de otra sociedad cuya regla es más estricta que la suya. Uno se estremece al pensar en el número de excepciones que debería registrar en este sentido un indio paviotso. Cuando se hace referencia a las tres excepciones clásicas: Egipto, Perú, Hawai, a las que por otra parte es necesario agregar algunas otras (Azandé, Madagascar, Birmania, etc.) no debe perderse de vista que estos sistemas son excepciones sólo en relación con el nuestro en la medida en que la prohibición abarca allí un dominio más restringido que en nuestro caso. Sin embargo, la noción de excepción es totalmente relativa y su extensión sería muy diferente para un australiano, un thonga o un esquimal.

La cuestión no es, pues, saber si existen grupos que permiten matrimonios que otros excluyen, sino más bien si hay grupos en los que no se prohíbe tipo alguno de matrimonio. La respuesta debe ser, entonces, totalmente negativa y por dos razones: en primer lugar, nunca se autoriza el matrimonio entre todos los parientes próximos sino sólo entre ciertas categorías (semihermana con exclusión de la hermana; hermana con exclusión de la madre, etcétera); luego, porque estas uniones consanguíneas tienen a veces un carácter temporario y ritual y otras un carácter oficial y permanente, pero en este último caso permanecen como privilegio de una categoría social muy restringida. En Madagascar, la madre, la hermana y a veces también la prima, son cónyuges prohibidos para las gentes comunes; mientras que para los grandes jefes y los reyes, sólo la madre —pero de cualquier modo la madre— es *fady*, "prohibida". No obstante, existe tan poca "excepción" frente al fenómeno de la prohibición del incesto que la conciencia indígena se muestra muy susceptible ante ella: cuando un matrimonio es estéril se postula una

[20] "Si se pidiera a diez etnólogos contemporáneos que indicaran una institución humana universal, es probable que nueve de ellos eligieran la prohibición del incesto; varios ya la señalaron como la única institución universal." Cf. A. L. Kroeber, Totem and Taboo in Retrospect, *American Journal of Sociology*, vol. 45, nº 3, 1939, pág. 448.

relación incestuosa, aunque ignorada, y se celebran automáticamente las ceremonias expiatorias prescriptas.[21]

El caso del antiguo Egipto resulta más sorprendente, ya que descubrimientos recientes [22] sugieren que los matrimonios consanguíneos —sobre todo entre hermano y hermana— tal vez representaron una costumbre generalizada en los pequeños funcionarios y artesanos, y no se limitaron —como antes se creía— [23] a la casta reinante y a las dinastías más tardías. Sin embargo, en materia de incesto no habría excepción absoluta. Nuestro eminente colega Ralph Linton nos hacía notar un día que, en la genealogía de una familia noble de Samoa estudiada por él, de ocho matrimonios consecutivos entre hermano y hermana, sólo uno implicaba a una hermana menor, y que la opinión indígena lo había condenado como inmoral. El matrimonio entre un hermano y su hermana mayor aparece, pues, como una concesión al derecho de mayorazgo y no excluye la prohibición del incesto puesto que, además de la madre y de la hija, la hermana menor es un cónyuge prohibido o por lo menos desaprobado. Ahora bien, uno de los pocos textos que poseemos acerca de la organización social del antiguo Egipto sugiere una interpretación análoga; se trata del Papiro de Boulaq Nº 5, que narra la historia de una hija de rey que quiere desposar a su hermano mayor. Y su madre señala: "Si no tengo otros niños además de estos dos hijos, ¿acaso no es la ley casarlos uno con otro?" [24] Aquí también parece tratarse de una fórmula de prohibición que autoriza el matrimonio con la hermana mayor, pero que lo condena con la menor. Más adelante se verá que los antiguos textos japoneses describen el incesto como una unión con la hermana menor, con exclusión de la mayor, ampliando así el campo de nuestra interpretación. Incluso en estos casos, que estaríamos tentados de considerar como límites, la regla de universalidad no es menos manifiesta que el carácter normativo de la institución.

He aquí, pues, un fenómeno que presenta al mismo tiempo el carácter distintivo de los hechos de naturaleza y el carácter distintivo —teóricamente contradictorio con el precedente— de los hechos de cultura. La prohibición del incesto posee, a la vez, la universalidad de las tendencias y de los instintos y el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones. ¿De dónde proviene? ¿Cuál es su ubicación y su significado? Desbordando, de modo inevitable, los límites siempre históricos y geográficos de la cultura (coextensiva en el tiempo y en el espacio con la especie biológica), pero reforzando doblemente, mediante la prohibición social, la acción espontánea de las

[21] H. M. Dubois, S. J., Monographie des Betsiléo. *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, París, vol. 34, 1938, págs. 876-879.

[22] M. A. Murray, Marriage in Ancient Egypt, en *Congrès international des Sciences anthropologiques, Comptes rendus*, Londres, 1934, pág. 282.

[23] E. Amelineau, *Essai sur l'évolution historique et philosophique des idées morales dans l'Egypte ancienne*, Bibliothèque de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. Sciences religieuses, vol. 6, 1895, págs. 72-73. W. M. Flinders-Petrie, *Social Life in Ancient Egypt*, Londres, 1923, pág. 110 y sigs.

[24] G. Maspero, *Contes populaires de l'Egypte ancienne*, París, 1889, pág. 171.

fuerzas naturales a las que, por sus características propias, se opone a la vez que se identifica en cuanto al campo de aplicación, la prohibición del incesto se presenta a la reflexión sociológica como un terrible misterio. En el seno mismo de nuestra sociedad son pocas las prescripciones sociales que preservaron de tal modo la aureola de terror respetuoso que se asocia con las cosas sagradas. De modo significativo, que luego deberemos comentar y explicar, el incesto, en su forma propia y en la forma metafórica del abuso del menor ("del que", dice la expresión popular, "podría ser el padre"), se une en algunos países con su antítesis: las relaciones sexuales interraciales, por otra parte forma extrema de la exogamia, como los dos estimulantes más poderosos del horror y de la venganza colectivas. Pero este ambiente de temor mágico no sólo define el clima en el seno del cual, aun en la sociedad moderna, evoluciona la institución sino que también envuelve, en el nivel teórico, los debates a los que la sociología se dedicó desde sus orígenes con una tenacidad ambigua: "La famosa cuestión de la prohibición del incesto" —escribe Lévy-Bruhl— "esta *vexata quæstio* para la cual los etnógrafos y los sociólogos tanto buscaron la solución, no requiere solución alguna. No hay por qué plantear el problema. Respecto de las sociedades de las que terminamos de hablar, no hay por qué preguntarse la razón de que el incesto esté prohibido: esta prohibición no existe...; no se piensa en prohibir el incesto. Es algo que no sucede. O bien, si por imposible esto sucede, es algo asombroso, un *monstrum*, una transgresión que despierta horror y espanto. ¿Acaso las sociedades primitivas conocen una prohibición para la autofagia o el fratricidio? No tienen ni más ni menos razones para prohibir el incesto".[25]

No debe asombrarnos encontrar tanta timidez en un autor que, sin embargo, no vaciló frente a las hipótesis más audaces, si se considera que los sociólogos están casi todos de acuerdo en manifestar ante este problema la misma repugnancia y la misma timidez.

[25] L. Lévy-Bruhl, *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*, París, 1931, pág. 247.

Capítulo II

EL PROBLEMA DEL INCESTO

El problema de la prohibición del incesto se presenta a nuestra reflexión con toda la ambigüedad que, en un plano diferente, explica sin duda el carácter sagrado de la prohibición misma. Esta regla, que por serlo es social, es al mismo tiempo presocial en dos sentidos: en primer lugar por su universalidad, luego por el tipo de relaciones a las que impone su norma. La vida sexual en sí es externa al grupo en un doble sentido. Expresa el grado máximo de la naturaleza animal del hombre y atestigua, en el seno de la humanidad, la supervivencia más característica de los instintos; en segundo lugar, y de nuevo en un doble sentido, sus fines son trascendentes: satisface sea deseos individuales que, como bien se sabe, se cuentan entre los menos respetuosos de las convenciones sociales, sea tendencias específicas que sobrepasan igualmente, aunque en otro sentido, los fines propios de la sociedad. Por otra parte, señalemos que si bien la reglamentación de las relaciones entre los sexos constituye un desborde de la cultura en el seno de la naturaleza, por su parte la vida sexual es, en el seno de la naturaleza, un indicio de la vida social, ya que, de todos los instintos, el sexual es el único que para definirse necesita del estímulo de otro. Deberemos volver sobre este punto; el instinto sexual, por ser él mismo natural, no constituye el paso de la naturaleza a la cultura, ya que eso sería inconcebible, pero explica una de las razones por las cuales en el terreno de la vida sexual, con preferencia a cualquier otro, es donde puede y debe operarse, forzosamente, el tránsito entre los dos órdenes. Regla que en la sociedad abarca lo que le es más extraño pero, al mismo tiempo, regla social que retiene en la naturaleza aquello que es susceptible de superarla, la prohibición del incesto se encuentra, a la vez, en el umbral de la cultura, en la cultura y, en cierto sentido, como trataremos de mostrarlo, es la cultura misma. Por el momento basta señalar a qué dualidad debe su carácter ambiguo y equívoco. En vez de dar cuenta de esta ambigüedad los sociólogos se preocuparon casi exclusivamente por reducirla a otra cosa. Sus tentativas de explicaciones pueden resumirse en tres tipos principales, que aquí nos limitaremos a caracterizar y a analizar en sus rasgos esenciales.

El primer tipo de explicación —que sigue por otra parte la creencia popular vigente en muchas sociedades, incluso la nuestra— intenta mantener el doble carácter de la prohibición, disociándola en dos fases distintas: por ejemplo,

para Lewis H. Morgan y sir Henry Maine [1] el origen de la prohibición del incesto es natural y social al mismo tiempo, pero en el sentido de ser el resultado de una reflexión social *sobre* un fenómeno natural. La prohibición del incesto sería una medida de protección destinada a proteger a la especie de los resultados nefastos de los matrimonios consanguíneos. Esta teoría presenta un carácter sorprendente: se encuentra obligada, por su mismo enunciado, a extender el privilegio sensacional de la revelación de las pretendidas consecuencias de las uniones endógamas a todas las sociedades humanas, incluso a las más primitivas, las que en otros dominios no dan prueba de tal clarividencia eugenésica. Ahora bien, esta justificación de la prohibición del incesto es de origen reciente; antes del siglo XVI no aparece en parte alguna de nuestra sociedad. Plutarco, quien, de acuerdo con el plan general de las *Moralia* enumera todas las hipótesis posibles sin optar por una de ellas, propone tres que son todas de naturaleza sociológica y de las cuales ninguna se refiere a las taras posibles de la descendencia.[2] En el sentido contrario sólo puede citarse un texto de Gregorio el Grande,[3] que no parece haber despertado eco alguno en el pensamiento de los contemporáneos ni de los comentaristas ulteriores.[4]

Se invocan, es cierto, las diversas monstruosidades que en el folklore de diversos pueblos primitivos, y sobre todo en los australianos, amenazan a la descendencia de parientes incestuosos. Pero, además de que el tabú concebido a la australiana es probablemente el que menos se preocupa por la proximidad biológica (que por otra parte permite muchas uniones, tales como las del tío segundo con la sobrina segunda, cuyos efectos no pueden ser particularmente favorables), será suficiente señalar que semejantes castigos por lo común están previstos por la tradición primitiva para todos aquellos que transgredan las reglas, y no se reservan en absoluto al dominio particular de la reproducción. El siguiente testimonio de Jochelson muestra, con claridad, hasta qué punto debemos desconfiar de observaciones apresuradas: "Los yakut me dijeron que habían observado que los niños nacidos de uniones consanguíneas no tienen buena salud. De este modo Dolganoff, mi intérprete, cuenta de los yukaghir que practican el matrimonio entre primos a pesar de la prohibición acostumbrada llamada *n'exi'iñi*... que los niños nacidos de tales matrimonios mueren, o que aun los padres son atacados por enfermedades a menudo mortales." [5] Esto en lo que respecta a las sanciones naturales. En

[1] Sir H. S. Maine, *Dissertations on Early Law and Custom*, Nueva York, 1886, pág. 228.

[2] Plutarco, *Quaestiones romanae*, en *Oeuvres*, trad. Amyot, Lyon, 1615, t. 2, págs. 369-370.

[3] H. F. Muller, A Chronological Note on the Physiological Explanation of the Prohibition of Incest, *Journal of Religious Psychology*, vol. 6, 1913, págs. 294-295.

[4] J. M. Cooper, Incest Prohibition in Primitive Culture, *Primitive Man*, vol. 5, nº 1, 1932.

[5] W. Jochelson, The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus, Jesup North Pacific Expedition, vol. 9 (*Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 13, 1926), pág. 80. Los nuer llaman al incesto "sífilis", porque en una ven el castigo del otro. Cf. E. E. Evans-Pritchard, Exogamous Rules among the Nuer, *Man*, vol. 35, nº 7, 1935.

cuanto a las de orden social, están tan poco fundamentadas en consideraciones fisiológicas que, entre los kenyah y los kayan de Borneo, que condenan el matrimonio con la madre, la hermana, la hija, la hermana del padre o de la madre y la hija del hermano o de la hermana, "en el caso de las mujeres que mantienen con el sujeto la misma relación de parentesco, pero por adopción, estas prohibiciones, con sus consiguientes castigos, son aun más severos, si ello es posible".[6]

Por otra parte, no debe olvidarse que desde el fin del paleolítico el hombre utiliza procedimientos endogámicos de reproducción que llevaron a las especies cultivadas o domésticas a un grado cada vez mayor de perfección. Suponiendo que el hombre haya tenido conciencia de los resultados de semejantes métodos y que haya juzgado, como también se supone, sobre el tema de modo racional, ¿cómo es posible, entonces, explicar que en el dominio de las relaciones humanas llegue a conclusiones opuestas a las que su experiencia verificaba todos los días en el dominio animal o vegetal y de las que dependía su bienestar? Sobre todo, si el hombre primitivo hubiera sido sensible a consideraciones de este orden: ¿cómo comprender que se haya detenido en las prohibiciones y no haya pasado a las prescripciones, cuyo resultado experimental —por lo menos en ciertos casos— hubiese mostrado efectos benéficos? No sólo no lo hizo, sino que aun hoy rechazamos una tentativa de esa índole y ha sido necesario esperar la aparición de teorías sociales recientes —las que, por otra parte, se denuncian como irracionales— para que se preconizara para el hombre la reproducción orientada. Las prescripciones positivas que encontramos muy a menudo en las sociedades primitivas en relación con la prohibición del incesto son las que tienden a multiplicar las uniones entre primos cruzados (provenientes respectivamente de un hermano y de una hermana); entonces sitúan en los dos polos extremos de la reglamentación social tipos de uniones idénticas desde el punto de vista de la proximidad: la unión entre primos paralelos (provenientes respectivamente de dos hermanos o de dos hermanas) identificada con el incesto fraterno, y la unión entre primos cruzados, que se considera como ideal matrimonial a pesar del grado muy estrecho de consanguinidad existente entre los cónyuges.

Por otra parte, es sorprendente el vigor con que el pensamiento contemporáneo se muestra renuente a abandonar la idea de que la prohibición de las relaciones entre consanguíneos o colaterales inmediatos se justifica por razones eugenésicas; sin duda ello se debe a que —y nos lo dice nuestra experiencia de los últimos diez años— los últimos vestigios de trascendencia de que dispone el pensamiento moderno se encuentran en los conceptos biológicos. Un ejemplo particularmente significativo lo proporciona un autor cuya obra científica contribuyó, en primer lugar, a disipar los prejuicios acerca de las uniones consanguíneas. En efecto, E. M. East mostró, mediante trabajos admirables sobre la reproducción del maíz, que la creación de un linaje endo-

[6] Ch. Hose y W. McDougall, *The Pagan Tribes of Borneo*, Londres, 1912, vol. 1, pág. 73. Como lo hacen notar los autores de esta observación, ponen de manifiesto la *artificiosidad* de las reglas que afectan al incesto (ibíd., vol. 2, pág. 197).

gámico tiene como primer resultado un período de fluctuaciones durante el cual el tipo está sujeto a variaciones extremas, que sin duda se deben al resurgimiento de caracteres recesivos habitualmente enmascarados. Luego, las variaciones disminuyen en forma progresiva para desembocar en un tipo constante e invariable. Ahora bien, en una obra destinada a un público mayor, el autor, después de revelar estos resultados, llega a la conclusión de que las creencias populares sobre los matrimonios entre parientes próximos están ampliamente fundamentadas; el trabajo del laboratorio no haría más que confirmar los prejuicios del folklore; según las palabras de un viejo autor: *Superstition iz often awake when reezon iz asleep.*[7] Ello se debe a que los "caracteres recesivos poco deseables son tan frecuentes en la familia humana como en el maíz". Pero esta reaparición enojosa de los caracteres recesivos sólo es explicable —si se excluyen las mutaciones— según la hipótesis de que se trabaja con tipos ya seleccionados: los caracteres que reaparecen son precisamente los que el cultivador había logrado hacer desaparecer mediante sus propios esfuerzos. Esta situación no es posible en el caso del hombre puesto que —se acaba de ver— la exogamia tal como la practican las sociedades humanas es ciega. Pero, antes que nada, lo que East estableció indirectamente con sus trabajos es que estos supuestos peligros jamás se habrían manifestado si la humanidad hubiera sido endógama desde su origen: en este caso nos encontraríamos, sin duda, en presencia de razas humanas tan constantes y definitivamente fijadas como los linajes endógamos del maíz después de la eliminación de los factores de variabilidad. El peligro temporario de las uniones endógamas, suponiendo que existe, es en verdad el resultado de una tradición de exogamia o *pangamia* y no su causa.

En efecto, los matrimonios consanguíneos sólo combinan genes del mismo tipo, mientras que un sistema en el cual la unión de los sexos sólo estuviera determinada por la ley de probabilidades (la "panmixia" de Dahlberg) los mezclaría al azar. Pero la naturaleza de los genes y sus características individuales son las mismas en ambos casos. Basta que se interrumpan las uniones consanguíneas para que la composición general de la población se restablezca tal como se podía prever sobre la base de una "panmixia". Entonces los matrimonios consanguíneos arcaicos no tienen influencia; sólo actúan sobre las generaciones inmediatamente consecutivas. Pero esta influencia es, en sí misma, función de las dimensiones absolutas del grupo. Para una población de una cifra dada siempre se puede definir un estado de equilibrio en el que la frecuencia de los matrimonios consanguíneos sea igual a la probabilidad de tales matrimonios en un régimen de "panmixia". En el caso de que la población pase este estado de equilibrio y si la frecuencia de los matrimonios consanguíneos permanece igual, el número de portadores de caracteres recesivos aumenta: "El incremento del grupo implica un aumento de heterocigotismo a expensas del homocigotismo."[8] En el caso de que la población

[7] E. M. East, *Heredity and Human Affairs*, Nueva York, 1938, pág. 156.

[8] Gunnar Dahlberg, On Rare Defects in Human Populations with Particular Regard to Inbreeding and Isolate Effects, *Proceedings of the Royal Society of Edinburgh*, vol. 58, 1937-1938, pág. 224.

se sitúe por debajo del estado de equilibrio, y si la frecuencia de los matrimonios consanguíneos permanece "normal" en relación con ese estado, los caracteres recesivos se reducen según una tasa progresiva: 0,0572 % en una población de 500 personas con dos hijos por familia; 0,1697 % si la misma población decae a 200 personas. Dahlberg puede entonces concluir que, desde el punto de vista de la teoría de la herencia, "las prohibiciones del matrimonio no parecen justificadas".[9]

Es cierto que las mutaciones que determinan la aparición de una tara recesiva son más peligrosas en las poblaciones pequeñas que en las grandes. En efecto, en las primeras, las probabilidades de paso al homocigotismo son más elevadas. Por lo contrario, este mismo pasaje rápido y completo al homocigotismo debe, en mayor o menor plazo, asegurar la eliminación del carácter temido. Puede, entonces, considerarse que en una pequeña población endógama de composición estable cuyo modelo se encuentra en muchas sociedades primitivas, el único riesgo del matrimonio entre consanguíneos proviene de la aparición de nuevas mutaciones, riesgo que puede calcularse, puesto que esa tasa de aparición se conoce; sin embargo, la probabilidad de encontrar, en el seno del grupo, un heterocigota recesivo es menor que la que acarrearía el matrimonio con un extranjero. Aun en lo que concierne a los caracteres recesivos que surgen por mutación en una población dada, Dahlberg estima que la gravitación de los matrimonios consanguíneos es muy débil respecto de la producción de homocigotas. Ello se debe a que, para un homocigota proveniente de un matrimonio consanguíneo, existe un número enorme de heterocigotas que —en el caso de que la población sea lo bastante pequeña— serán necesariamente llevados a reproducirse entre ellos. De este modo, en una población de 80 personas la prohibición del matrimonio entre parientes próximos, incluyendo primos en primer grado, no disminuiría el número de los portadores de caracteres recesivos raros más que del 10 al 15 %.[10] Estas consideraciones son importantes porque hacen intervenir la noción cuantitativa de la cifra de la población. Ahora bien, ciertas sociedades primitivas o arcaicas están limitadas, por su régimen económico, a una cifra de población muy restringida, y precisamente para cifras semejantes la reglamentación de los matrimonios consanguíneos sólo puede tener consecuencias genéticas desdeñables. Sin profundizar este problema —respecto del cual los teóricos modernos sólo se atreven a proporcionar soluciones provisionales y muy matizadas— [11] puede, entonces, considerarse que la humanidad primitiva no se encontraba en una situación demográfica tal como para recoger los datos que le proporcionaba la realidad.

[9] Id., Inbreeding in Man, *Genetics*, vol. 14, 1929, pág. 454.

[10] Id., On Rare Defects in Human Populations with Particular Regard to Inbreeding and Isolate Effects, op. cit., pág. 220.

[11] E. Baur, E. Fischer, P. Lenz, *Menschliche Erblichkeitslehre*, Munich, 1927. G. Dahlberg, Inzucht bei Polyhybridität bei Menschen, *Hereditas*, vol. 14, 1930. L. Hogben, *Genetic Principles in Medicine and Social Sciences*, Londres, 1931. J. B. S. Haldane, *Heredity and Politics*, Londres, 1938. Cf. también más adelante capítulo VIII.

Un segundo tipo de explicación tiende a eliminar uno de los términos de la antinomia entre los caracteres, natural y social, de la institución. Para muchos sociólogos y psicólogos, cuyos principales representantes son Westermarck y Havelock Ellis, la prohibición del incesto no es más que la proyección o el reflejo, sobre el plano social, de sentimientos o tendencias para cuya explicación sólo es necesario considerar la naturaleza del hombre. Puede observarse un buen número de variaciones importantes entre los defensores de esta posición; algunos hacen derivar el horror al incesto, postulado en el origen de la prohibición, de la naturaleza fisiológica del hombre; otros más bien de sus tendencias psíquicas. De hecho, todos se limitan a retomar el viejo prejuicio de la "voz de la sangre", que se encuentra expresado aquí en forma más negativa que positiva. Ahora bien, está perfectamente establecido que el supuesto horror al incesto no puede derivarse de una fuente instintiva, puesto que para que se manifieste es preciso suponer un conocimiento previo o establecido posteriormente de la relación de parentesco entre los culpables. Queda por considerar la interpretación por estimulación actual, o más bien por carencia de la misma. De este modo, para Havelock Ellis, la repugnancia frente al incesto se explica por la influencia negativa de las costumbres cotidianas sobre la excitabilidad erótica, mientras que Westermarck adopta una interpretación del mismo tipo pero transpuesta a un plano más estrictamente psicológico.[12]

Se podría objetar a estos autores que confunden dos tipos de acostumbramiento: el que se desarrolla entre dos individuos sexualmente unidos y del que se sabe que lleva, por lo general, al debilitamiento del deseo (hasta el punto, declara un biólogo contemporáneo, "de introducir un elemento de desorden en todo sistema social")[13] y el que reina entre parientes próximos, al que se adjudica el mismo resultado, si bien el uso sexual, que en el primer caso desempeña una función determinante, está manifiestamente ausente en el segundo. La interpretación propuesta conduce, pues, a una petición de principio: en ausencia de toda verificación experimental no se puede saber si la supuesta observación sobre la que uno se apoya —la menor frecuencia de los deseos sexuales entre parientes próximos— se explica por el acostumbramiento físico o psicológico o como consecuencia de los tabúes que constitu-

[12] Havelock Ellis, *Sexual Selection in Man*, Filadelfia, 1906. E. Westermarck, *The History of Human Marriage*, vol. 1, pág. 250 y sigs.; vol. 2, pág. 207 y sigs. La posición de Westermarck presenta curiosas fluctuaciones. Partió de una interpretación de base instintiva —muy próxima a la de Havelock Ellis— en la primera edición de su *History of Human Marriage* y evolucionó hacia una concepción más psicológica que puede encontrarse en la segunda edición de la misma obra. Al fin de su vida (E. Westermarck, Recent Theories of Exogamy, *Sociological Review*, vol. 26, 1934), sin embargo, en contra de B. Z. Seligman y Malinowski retornó no sólo a su posición de 1891, sino hasta a la creencia de que el origen último de la prohibición debe buscarse en una conciencia confusa de las consecuencias nocivas de las uniones consanguíneas. (E. Westermarck, *Three Essays on Sex and Marriage*, Londres, 1934, pág. 53 y sigs.)

[13] G. S. Miller, The Primate Basis of Human Sexual Behavior, *Quarterly Review of Biology*, vol. 6, nº 4, 1931, pág. 398. El hombre tiene en común con los monos superiores esta tendencia innata a cansarse de su pareja sexual (ibíd., pág. 386).

yen la prohibición misma. De este modo se la postula, cuando lo que se pretende es explicarla.

Pero nada más sospechoso que esta supuesta repugnancia instintiva, ya que el incesto, si bien prohibido por la ley y las costumbres, existe y, sin duda, es más frecuente que lo que deja suponer la convención colectiva de silenciarlo. Explicar la universalidad teórica de la regla por la universalidad del sentimiento o de la tendencia es abrir un nuevo problema, puesto que el hecho que se supone universal no lo es en manera alguna. Por lo tanto, si se desea tratar las muchas excepciones como perversiones o anomalías, se deberá definir en qué consisten estas anomalías en el único nivel en que se las puede invocar sin tautología, vale decir, sobre el plano fisiológico; esto será, sin duda, más difícil en la medida en que una importante escuela contemporánea tomó —respecto de este problema— una actitud que se encuentra en contradicción total con la de Havelock Ellis y la de Westermarck: el psicoanálisis descubre un fenómeno universal no en la repulsión frente a relaciones incestuosas sino, por lo contrario, en su búsqueda.

Tampoco es cierto que el hábito siempre deba considerarse fatal para el matrimonio. Muchas sociedades piensan de modo diferente. "El deseo de mujer comienza con el deseo de la hermana" dice el proverbio azande. Los hehe justifican su práctica del matrimonio entre primos cruzados por la larga intimidad que reina entre los futuros cónyuges, verdadera causa —según ellos— de la atracción sentimental y sexual.[14] El mismo tipo de relaciones que Westermarck y Havelock Ellis consideran como el origen del horror del incesto las ven los chukchis como modelo del matrimonio exogámico: "La mayoría de los matrimonios entre parientes (vale decir, entre primos) se realiza a edad muy temprana, a veces cuando el novio y la novia se encuentran en la primer infancia. Se celebra la ceremonia y los niños crecen jugando juntos. Un poco más tarde comienzan a formar un grupo aparte. Naturalmente entre ellos se desarrolla un vínculo muy profundo, más fuerte, a menudo, que la muerte; si uno muere, el otro también muere, de tristeza o porque se suicida ... Los matrimonios entre familias unidas por lazos de amistad pero sin parentesco entre ellas siguen el mismo modelo. Estas familias a veces se ponen de acuerdo para casar a sus respectivos hijos, aun antes de que éstos hayan nacido."[15] Incluso en los indios del río Thompson, de la Colombia Británica, donde el matrimonio entre primos de segundo grado se considera incesto y es objeto de burlas, esta hostilidad a los matrimonios consanguíneos, incluso entre parientes lejanos, no impide que algunos hombres se prometan en matrimonio con muchachas veinte años más jóvenes que ellos.[16] Podrían citarse una infinidad de hechos semejantes.

[14] G. Gordon Brown, Hehe-Cross-cousin Marriage, en *Essays Presented to C. G. Seligman*... Londres, 1934, pág. 33.

[15] W. Bogoras, The Chukchee. Jesup North Pacific Expedition, vol. 9 (*Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 11, 1904-1909), pág. 577.

[16] James Teit, The Thompson Indians of British Columbia, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 2, parte 4: Anthropology I, págs. 321 y 325.

Sin embargo detrás de la actitud a que nos referimos existe una confusión infinitamente más grave. Si el horror al incesto resultase de tendencias fisiológicas o psicológicas congénitas ¿por qué se expresaría con la forma de una prohibición que es al mismo tiempo tan solemne y tan esencial como para que se la encuentre en todas las sociedades humanas con la misma aureola de prestigio sagrado? No habría razón alguna para prohibir lo que, sin prohibición, no correría el riesgo de ejecutarse. Se pueden formular dos respuestas a este argumento: la primera consiste en decir que la prohibición no está destinada más que a casos excepcionales en los que la naturaleza falla en su misión. Pero, ¿cuál es la proporción existente entre esas excepciones que la hipótesis obliga a considerar como raras en extremo y la importancia de la reglamentación que apunta hacia ellas? Y sobre todo, si no se las concibiera como posibles y peligrosas, ¿por qué en muchas sociedades los desvíos serían prohibidos y, aun más, castigados con el rigor extremo que se conoce? Sea que el peligro exista para el grupo, para los individuos interesados o para su descendencia, en el grupo —o en la realidad que se le otorgue— es donde debe buscarse el origen de la prohibición. Así, de modo inevitable, volvemos a la explicación anterior. Es cierto que se podría invocar una comparación con el suicidio, al que combaten mediante múltiples sanciones las costumbres y, a menudo, la ley, por más que la tendencia a la preservación sea natural para todo ser viviente. Pero la analogía entre incesto y suicidio no es más que aparente. Si en ambos casos la sociedad prohíbe, esta prohibición se aplica, en el primero, a un fenómeno natural, que se realiza comúnmente entre los animales y, en el segundo, a un fenómeno extraño por completo a la vida animal y que debe considerarse como una función de la vida social. La sociedad no prohíbe más que lo que ella misma suscita. Además, y por encima de todo, la sociedad condena el suicidio por considerarlo perjudicial para sus intereses, y no porque constituya la negación de una tendencia congénita. La mejor prueba de ello es que, mientras que toda sociedad prohíbe el incesto, no hay ninguna que no haga lugar al suicidio y deje de reconocer su legitimidad en ciertas circunstancias o para ciertos motivos: aquellos en los cuales la actitud individual coincide accidentalmente con un interés social. Por lo tanto, aún tenemos que descubrir las razones por las que el incesto implica un perjuicio para el orden social.

Las explicaciones del tercer tipo y las que acabamos de presentar tienen en común la presunción de eliminar uno de los términos de la antinomia. En este sentido ambas se oponen a las explicaciones del primer tipo, que mantiene los dos términos al mismo tiempo que intenta disociarlos. Pero mientras que los partidarios del segundo tipo de explicación quieren reducir la prohibición del incesto a un fenómeno psicológico o fisiológico de carácter instintivo, el tercer grupo adopta una posición simétrica, pero inversa: ve en la prohibición del incesto una regla de origen puramente social cuya expresión en términos biológicos es un rasgo accidental y secundario. La exposición de

esta concepción, de mayor diversidad según los distintos autores, debe hacerse con un poco más de detalle que las precedentes.

La prohibición del incesto, considerada como institución social, aparece bajo dos aspectos diferentes. En ocasiones, sólo estamos en presencia de la prohibición de la unión sexual entre consanguíneos próximos o colaterales; a veces, esta forma de prohibiciones, fundada en un criterio biológico definido, no es más que un aspecto de un sistema más amplio que parece carecer de toda base biológica: en muchas sociedades la regla de la exogamia prohíbe el matrimonio entre categorías sociales que incluyen parientes próximos pero, junto con ellos, incluye un número considerable de individuos entre los que no es posible establecer relación alguna de consanguinidad o de colateralidad o, en todo caso, sólo relaciones muy lejanas. En este último caso, es el capricho aparente de la nomenclatura el que lleva a considerar como parientes biológicos a los individuos afectados por la prohibición.

Los partidarios de las interpretaciones del tercer tipo conceden gran importancia a esta forma amplia y socializada de la prohibición del incesto. Descartemos ya algunas sugestiones de Morgan y de Frazer que ven en los sistemas exogámicos métodos destinados para impedir las uniones incestuosas: vale decir, una pequeña fracción de todas las uniones que de hecho prohíben. Se podría obtener, en efecto, el mismo resultado (el ejemplo de las sociedades sin clanes ni mitades lo prueba) sin el edificio embarazoso de las reglas exogámicas. Si esta primer hipótesis explica la exogamia de modo poco satisfactorio, no proporciona explicación alguna para la prohibición del incesto. Desde nuestro punto de vista son teorías mucho más importantes que, al mismo tiempo que aportan una interpretación sociológica de la exogamia, dejan abierta la posibilidad de hacer de la prohibición del incesto una derivación de la exogamia, o bien afirman categóricamente la existencia de esta derivación.

En el primer grupo ubicaremos las ideas de McLennan, de Spencer y de Lubbock,[17] en el segundo las de Durkheim. McLennan y Spencer vieron en las prácticas exogámicas la fijación por la costumbre de los hábitos de las tribus guerreras cuyo medio normal de obtener esposas era el rapto. Lubbock traza el esquema de una evolución que habría consagrado el pasaje de un matrimonio de grupo, de carácter endogámico, al matrimonio exogámico por rapto. Las esposas obtenidas por este último procedimiento, en oposición con las precedentes, sólo habrían poseído el status de bienes individuales y de este modo serían el prototipo del matrimonio individualista moderno. Todas estas concepciones pueden descartarse por una razón muy simple: si no quieren establecer conexión alguna entre la exogamia y la prohibición del incesto son extrañas a nuestro estudio; si, por lo contrario, ofrecen soluciones aplicables no sólo a las reglas de exogamia sino a esta forma particular

[17] J. F. McLennan, *An Inquiry into the Origin of Exogamy*, Londres, 1896. H. Spencer, *Principles of Sociology*, 3 vols., Londres, 1882-1896. Sir John Lubbock, Lord Averbury, *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, Londres, 1870, pág. 83 y sigs.; *Marriage, Totemism and Religion*, Londres 1911.

de exogamia que constituye la prohibición del incesto, son del todo rechazables, ya que pretenderían derivar una ley general —la prohibición del incesto— de tal o cual fenómeno especial de carácter, a menudo anecdótico, propio sin duda de ciertas sociedades pero cuya presunción no puede considerarse universal. Este vicio metodológico, junto con algunos otros, también corresponde a la teoría de Durkheim, forma más consciente y más sistemática de interpretación por causas puramente sociales.

La hipótesis presentada por Durkheim en el importante trabajo que inaugura el primer volumen del *Année Sociologique* [18] tiene un triple carácter: en primer lugar, se basa sobre la universalización de los hechos que se observaron en un grupo limitado de sociedades; luego, hace de la prohibición del incesto una consecuencia lejana de las reglas de exogamia. Estas últimas, por fin, se interpretan en función de fenómenos de otro orden. Según Durkheim, la observación de las sociedades australianas, consideradas como la ilustración de un tipo primitivo de organización que antes era común a todas las sociedades humanas, proporciona la solución del problema del incesto. La vida religiosa de estas sociedades está, como se sabe, dominada por creencias que afirman una identidad sustancial entre el clan y el tótem epónimo. La creencia en esta identidad sustancial explica las prohibiciones especiales que afectan a la sangre considerada como símbolo sagrado y el origen de la comunidad mágico-biológica que une a los miembros de un mismo clan. Este temor por la sangre del clan es particularmente intenso en el caso de la sangre menstrual y explica por qué, en la mayoría de las sociedades primitivas, las mujeres son, en principio a causa de sus menstruaciones y luego de una manera más general, objeto de creencias mágicas y de prohibiciones especiales. Las prohibiciones que afectan a las mujeres y a su segregación, tal como se expresa en la regla de la exogamia, no serían otra cosa que la repercusión lejana de creencias religiosas que primitivamente no harían discriminación entre los sexos, pero que se transforman bajo la influencia del acercamiento que se establece, en la mente de los hombres, entre la sangre y el sexo femenino. En último análisis, si de acuerdo con la regla de la exogamia un hombre no puede contraer matrimonio en el seno de su propio clan, ello se debe a que si actuara de otra manera entraría en contacto, o correría el riesgo de hacerlo, con esta sangre que es el signo visible y la expresión sustancial del parentesco con su tótem. Tal peligro no existe para los miembros de otro clan, ya que al tótem de otro no lo afecta prohibición alguna, no es el depositario de ninguna fuerza mágica; de ahí la doble regla del matrimonio interclánico y de la prohibición del matrimonio en el interior del clan. La prohibición del incesto, tal como la concebimos en la actualidad, no sería entonces más que el vestigio, la supervivencia, de este conjunto complejo de creencias y prohibiciones cuyas raíces se hunden en un sistema mágico religioso donde, en definitiva, reside la explicación. Así pues, al seguir un camino analítico, vemos que para Durkheim la prohibición del incesto es un residuo de la exogamia; que ésta se

[18] E. Durkheim, La prohibition de l'inceste. *L'Année Sociologique*, vol. 1, 1898.

explica por las prohibiciones especiales que afectan a las mujeres, y que estas, por fin, sólo expresan ciertos sentimientos que provienen de la creencia en la consustancialidad del individuo miembro de un clan con su tótem.

La fuerza de esta interpretación radica en su capacidad para organizar, en un mismo y único sistema, fenómenos muy diferentes que, tomados cada uno en particular, parecen difíciles de entender. Su debilidad reside en el hecho de que las conexiones que se establecen de esta manera son frágiles y arbitrarias. Dejemos de lado la objeción perniciosa extraída de la no-universalidad de las creencias totémicas: Durkheim, en efecto, postula esta universalidad y es verosímil suponer que, frente a las observaciones contemporáneas que no la justifican de ninguna manera pero que tampoco pueden, y con razón, invalidar esta exigencia teórica, mantendría su posición. Pero incluso al situarnos por un instante en el marco de la hipótesis, no percibimos el paso lógico que permite deducir las diferentes etapas a partir del postulado inicial. Cada una se encuentra relacionada con la precedente por una relación arbitraria, de la que *a priori* no puede afirmarse que no se pudo producir, pero que nada indica que se haya producido efectivamente. Consideramos, en primer lugar, la creencia en la sustancialidad totémica: sabemos que no es obstáculo para el consumo del tótem pero que confiere a éste sólo un carácter ceremonial. Ahora bien, el matrimonio y, en muchas sociedades, hasta el acto sexual, presentan un carácter ceremonial y ritual que no es en absoluto incompatible con la operación supuesta de comunión totémica que se quiere discernir allí. En segundo lugar, el horror por la sangre y, en particular, por la sangre menstrual, no es un fenómeno universal.[19] Los jóvenes winnebago visitan a sus amantes aprovechando el secreto a que las condena el aislamiento prescripto durante la duración de las menstruaciones.[20]

Por otra parte, allí donde el horror a la sangre menstrual parece llegar a su punto culminante, no es en absoluto evidente que la impureza tenga predilecciones o límites. Los chaga son bantúes que viven sobre las pendientes del Kilimanjaro; su organización social es patrilineal. Sin embargo, las instrucciones que se dan a las hijas durante la iniciación las ponen en guardia contra los peligros generales de la sangre menstrual y no contra riesgos especiales a los que estarían expuestos los depositarios de la misma sangre. Aun más, es la madre —y no el padre— quien parece correr el mayor peligro: "No la muestres a tu madre, ella moriría. No la muestres a tus compañeras ya que puede encontrarse una mala, que tomará el lienzo con el que te has secado y tu matrimonio será estéril. No la muestres a una mala mujer que tomará el lienzo para ponerlo en lo alto de su choza ... de tal forma que no podrás tener hijos. No arrojes el lienzo sobre el sendero o en la maleza. Una mala persona puede hacer cosas feas con él. Entiérralo

[19] M. van Waters, The Adolescent Girl among Primitive People, *Journal of Religious Psychology*, vol. 6, 1913.

[20] P. Radin, The Autobiography of a Winnebago Indian, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vols. 16-17, 1920, pág. 393.

en el suelo. Esconde la sangre a la mirada de tu padre, de tus hermanos y de tus hermanas. Si lo dejas ver, cometes un pecado." [21]

Los aleutes no copulan con sus mujeres durante la menstruación por temor a tener una mala caza, pero si el padre ve a su hija durante la duración de sus primeras menstruaciones ella corre el riesgo de volverse muda y ciega. Es ella, no él, quien corre todos los peligros.[22] En general una mujer es impura durante la duración de su menstruación, no sólo para sus parientes de clan sino también para su marido exogámico y, en general, para todo el mundo. Este punto es esencial, puesto que Durkheim pretende derivar la exogamia de un conjunto de costumbres y prohibiciones —las que se refieren a las mujeres— de las que en cierta forma sería la consecuencia y de dificultades a las que ella aportaría una solución. Ahora bien, estas prohibiciones no se anulan con la aplicación de la regla de exogamia y afectan, de manera indistinta, tanto a los miembros endogámicos como a los miembros exogámicos del grupo. Por otra parte, si la regla de exogamia debiera derivarse enteramente de prejuicios acerca de la sangre menstrual, ¿cómo habría aparecido? La prohibición de las relaciones sexuales con la mujer en el período menstrual basta para prevenir el riesgo de polución. Si las reglas de exogamia no tienen otra función, su existencia es superflua e incomprensible, sobre todo cuando uno se representa las complicaciones innumerables que introducen en la vida del grupo. Si se crearon estas reglas es porque responden a otras exigencias y cumplen otras funciones.

Todas las interpretaciones sociológicas, tanto la de Durkheim como la de McLennan, la de Spencer y la de Lubbock, presentan, en definitiva, un vicio común y fundamental. Intentan fundar un fenómeno universal sobre una secuencia histórica cuyo desarrollo no es en modo alguno inconcebible en un caso particular, pero cuyos episodios son tan contingentes que debe excluirse por completo la posibilidad de que se haya repetido sin cambio en todas las sociedades humanas. La sucesión durkheimiana, por ser la más compleja, es, una vez más, la que resulta principalmente afectada por esta crítica. Puede concebirse que, en una sociedad determinada, el nacimiento de tal institución particular se explique por transformaciones de carácter muy arbitrario. La historia nos proporciona ejemplos de ello, pero también muestra que procesos de este tipo desembocan en instituciones muy diferentes según la sociedad que se considera y que, en el caso en que instituciones análogas nacen independientemente en diversos puntos del mundo, las sucesiones históricas que prepararon su aparición son muy desiguales. Es lo que se denomina fenómenos de convergencia. Pero si alguna vez nos encontrásemos (como ocurre en las ciencias físicas) con resultados siempre idénticos, se podría concluir con certeza que estos acontecimientos no son la razón de ser del fenómeno sino que manifiestan la existencia de una ley, en la que reside

[21] O. F. Raum, Initiation among the Chaga, *American Anthropologist*, vol. 41, 1939.

[22] W. Jochelson, *Contes aléoutes*, Ms., en New-York Public Library, comp. por R. Jakobson, nos. 34-35.

exclusivamente la explicación. Ahora bien, Durkheim no propone una ley que explique el pasaje necesario, para el espíritu humano, de la creencia en la sustancialidad totémica al horror por la sangre, de éste al temor supersticioso a las mujeres y de este último sentimiento, a la instauración de las reglas de exogamia. La misma crítica puede formularse a las reconstrucciones fantasiosas de lord Raglan. Por lo contrario hemos señalado que no hay nada más arbitrario que esta serie de pasajes. Suponiendo que estuviesen presentes sólo en el origen de la prohibición del incesto, hubieran permitido muchas otras soluciones de las que por lo menos algunas deberían haberse realizado por el simple juego del azar. Por ejemplo, las prohibiciones que afectan a las mujeres durante la duración de sus menstruaciones proporcionan una respuesta muy satisfactoria al problema, y muchas sociedades hubieran podido contentarse con ella.

El equívoco es, pues, más grave de lo que parece. No alcanza, exclusiva ni principalmente, al valor de los hechos invocados sino también a la concepción de la prohibición misma. McLennan, Lubbock, Spencer, Durkheim ven en la prohibición del incesto la supervivencia de un pasado enteramente heterogéneo en relación con las condiciones actuales de la vida social. A partir de este momento se encuentran situados frente a un dilema: o bien este carácter de supervivencia agota el conjunto de la institución y el modo de comprender la universalidad y la vitalidad de una regla de la que sólo aquí y allá deberían desenterrarse vestigios informes, o bien la prohibición del incesto responde, en la sociedad moderna, a funciones nuevas y diferentes. Pero en este caso debe reconocerse que la explicación histórica no agota el problema; luego, y por encima de todo, se plantea el problema de saber si el origen de la institución no se encuentra en estas funciones siempre actuales y verificables por la experiencia más que en un esquema histórico vago e hipotético. El problema de la prohibición del incesto no consiste tanto en buscar qué configuraciones históricas, diferentes según los grupos, explican las modalidades de la institución en tal o cual sociedad particular. El problema consiste en preguntarse qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista una reglamentación de las relaciones entre los sexos. Querer proceder de otra forma sería cometer el mismo error que el lingüista que creería agotar, por la historia del vocabulario, el conjunto de las leyes fonéticas o morfológicas que presiden el desarrollo de la lengua.

El análisis decepcionante al cual nos acabamos de dedicar explica, por lo menos en parte, por qué la sociología contemporánea prefirió a menudo confesar su impotencia antes que afanarse en una tarea que, a causa de tantos fracasos, parece haber obstruido sucesivamente todas las salidas. En vez de admitir que sus métodos son inadecuados pues no permiten enfrentar un problema de esta importancia e iniciar la revisión y el reajuste de sus principios, proclama que la prohibición del incesto está fuera de su dominio. De esta manera, en su *Traité de sociologie primitive*, al que se debe la renova-

ción de tantos problemas, Robert Lowie concluye a propósito del tema que nos ocupa: "No pertenece al etnógrafo sino al biólogo y al psicólogo explicar por qué el hombre experimenta tan profundamente el horror hacia el incesto. El observador de una sociedad se contenta con el hecho de que el temor del incesto limita el número de las uniones biológicamente posibles." [23] Respecto de este mismo tema otro especialista escribe: "Tal vez sea imposible explicar una costumbre universal y encontrar su origen; todo lo que podemos hacer es establecer un sistema de correlaciones con hechos de otro tipo",[24] lo que equivale a la renuncia de Lowie. Sin embargo, la prohibición del incesto sería el único caso en que se pediría a las ciencias naturales la explicación de la existencia de una regla sancionada por la autoridad de los hombres.

Es verdad que, por su universalidad, la prohibición del incesto tiene que ver con la naturaleza, vale decir con la biología, o con la psicología, o con ambas; pero no es menos cierto que, como regla, constituye un fenómeno social y que proviene del universo de las reglas, vale decir de la cultura, y en consecuencia atañe a la sociología, cuyo objeto es el estudio de la cultura. Lowie percibió bien este hecho, de tal modo que en el Apéndice del *Traité* volvió a considerar la declaración citada en el párrafo precedente: "Sin embargo, no creo, como creía antes, que el incesto repugne *instintivamente* al hombre ... Debemos ... considerar la aversión hacia el incesto como una antigua adaptación cultural." [25] El fracaso casi general de las teorías no autoriza a extraer una conclusión diferente. Por lo contrario, el análisis de las causas de este fracaso debe permitir el reajuste de los principios y de los métodos que son los únicos que pueden fundar una etnología viable. En efecto, ¿cómo pretender analizar e interpretar las reglas si, ante la Regla por excelencia, la única universal y que asegura poder de la cultura sobre la naturaleza, la etnología debiera confesarse impotente?

Mostramos que los antiguos teóricos que se dedicaron al problema de la prohibición del incesto se situaron en uno de los tres puntos de vista siguientes: algunos invocaron el doble carácter, natural y cultural, de la regla, pero se limitaron a establecer entre uno y otro una conexión extrínseca, establecida mediante un procedimiento racional del pensamiento. Los otros, o bien quisieron explicar la prohibición del incesto exclusiva o predominantemente, por causas naturales; o bien vieron en ella, exclusiva o predominantemente, un fenómeno cultural. Se comprobó que cada una de estas tres perspectivas conduce a callejones sin salida o a contradicciones. En consecuencia, queda abierta una sola vía: la que hará pasar del análisis estático a la síntesis dinámica. La prohibición del incesto no tiene origen puramente cultural, ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de la cultura. Constituye el

[23] R. H. Lowie, *Traité de sociologie primitive*, trad. por Eva Métraux, París, 1935, pág. 27.

[24] B. Z. Seligman, The Incest Taboo as a Social Regulation, *Sociological Review*, vol. 27, nº 1, 1935, pág. 75.

[25] R. H. Lowie, op. cit., págs. 446-447.

movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura. En un sentido pertenece a la naturaleza, ya que es una condición general de la cultura y, por lo tanto, no debe causar asombro comprobar que tiene el carácter formal de la naturaleza, vale decir, la universalidad. Pero también en cierto sentido es ya cultura, pues actúa e impone su regla en el seno de fenómenos que no dependen en principio de ella. La relación entre la existencia biologica y la existencia social del hombre nos llevó a plantear el problema del incesto y comprobamos enseguida que la prohibición no corresponde con exactitud ni a una ni a otra. En este trabajo nos proponemos proporcionar la solución de esta anomalía al mostrar que la prohibición del incesto constituye precisamente el vínculo de unión entre una y otra.

Sin embargo, esta unión no es estática ni arbitraria, y en el momento en que se establece modifica por completo la situación total. En efecto, es menos una unión que una transformación o un pasaje; antes de ella, la cultura aún no existe; con ella, la naturaleza deja de existir, en el hombre, como reino soberano. La prohibición del incesto es el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma; enciende la chispa bajo cuya acción una estructura nueva y más compleja se forma y se superpone —integrándolas— a las estructuras más simples de la vida psíquica, así como estas últimas se superponen —integrándolas —a las estructuras más simples de la vida animal. Opera, y por sí misma constituye el advenimiento de un nuevo orden.

PRIMERA PARTE

EL INTERCAMBIO RESTRICTIVO

"Tu propia madre
Tu propia hermana
Tus propios puercos
Tus propios ñames que tú has apilado
No puedes comerlos.
Las madres de los demás
Las hermanas de los demás
Los puercos de los demás
Los ñames que los demás apilaron
Puedes comerlos."

Aforismos arapesh, citados por M. Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Nueva York, 1935, pág. 83.*

* Hay versión castellana: *Sexo y temperamento*, B. Aires, Paidós, 1961. [*T.*]

I

LOS FUNDAMENTOS DEL INTERCAMBIO

Capítulo III

EL UNIVERSO DE LAS REGLAS

Aunque la raíz de la prohibición del incesto se encuentra en la naturaleza, sólo podemos aprehenderla en su punto extremo, vale decir, como regla social. Muestra una gran diversidad en los distintos grupos, tanto en lo que respecta a su forma como a su campo de aplicación. Muy restringida en nuestra sociedad, llega a abarcar los grados de parentesco más distantes en ciertas tribus norteamericanas. Es innecesario agregar que, en este último caso, la prohibición afecta menos a la consanguinidad real, a menudo imposible de establecer, a veces inexistente, que al fenómeno puramente social por el cual dos individuos sin verdadero parentesco se encuentran situados en la clase de los "hermanos" o de las "hermanas", de los "padres" o de los "hijos". Entonces la prohibición se confunde con la regla de exogamia. A veces también subsisten en forma conjunta. Como se señaló con frecuencia, la exogamia no bastaría para prohibir la alianza de una madre con su hijo en una sociedad de régimen patrilineal o de un padre con su hija en una sociedad matrilineal. Sin embargo, en muchos casos es la regla de exogamia, o el sistema de parentesco, el que decide, sin tomar en cuenta las conexiones reales, excluidas las del primer grado; la misma ley que, en el matrimonio entre primos cruzados, asimila como hermanos y hermanas a un grupo de primos hermanos, califica a la otra mitad de estos mismos primos hermanos como esposos potenciales. El mismo sistema, y también otros, ven en la alianza del tío materno con su sobrina, y más raramente de la tía materna con su sobrino, tipos de matrimonios muy recomendables y a veces prescriptos, mientras que una pretensión análoga por parte del tío paterno o de la tía materna suscitaría el mismo horror que el incesto con los padres, con los cuales se asimila a estos colaterales. A menudo se señaló que varios códigos contemporáneos olvidaron inscribir a uno u otro de los abuelos, y a veces a ambos, en el registro de los grados prohibidos. Esta laguna se explica porque las uniones de este tipo son muy improbables en las sociedades modernas, aunque entre los australianos —en otros aspectos tan puntillosos— y en ciertas tribus oceánicas este tipo de unión no es inconcebible, aunque otros, que implican un parentesco menos cercano, son específicamente prohibidos. De este modo la prohibición del incesto no siempre se expresa en función de los grados de parientes reales; no obstante, en todos los casos apunta a los individuos que se dirigen entre sí mediante ciertos términos. Esto es cierto incluso para los sistemas oceánicos que permiten el matrimonio con una "hermana" clasificatoria, pero que al mismo tiempo distinguen entre *kave maori*, "hermana verdadera", y *kave kasese*, "hermana diferente", *kave fakatafatafa*, "hermana puesta de lado", *kave i take yayea*, "hermana de otro

lugar".[1] Es la relación social la que cumple una función determinante más allá del lazo biológico, implicada por los términos "padre", "madre", "hijo". "hija", "hermano" y "hermana". Sobre todo a causa de ello deben considerarse como racionalizaciones las teorías que intentan justificar la prohibición del incesto por las consecuencias nocivas de las uniones consanguíneas (incluyendo los numerosos mitos primitivos que sugieren esta interpretación).

Desde el punto de vista más general, la prohibición del incesto expresa el pasaje del hecho natural de la consanguinidad al hecho cultural de la alianza. Ya la misma naturaleza opera según el doble ritmo de recibir y dar que se traduce en la oposición del matrimonio y de la filiación. Pero si bien este ritmo, igualmente presente en la naturaleza que en la cultura, le confiere de alguna manera una forma común, no por eso aparece bajo el mismo aspecto en los dos casos. El dominio de la naturaleza se caracteriza por el hecho de que sólo se da lo que se recibe. El fenómeno de la herencia expresa esta permanencia y esta continuidad. En el dominio de la cultura, por lo contrario, el individuo recibe siempre más de lo que da y al mismo tiempo da más de lo que recibe. Este doble desequilibrio se expresa respectivamente en los procesos, inversos entre sí y a la vez opuestos al precedente, de la *educación* y de la *invención*. No tratamos de sugerir aquí que los fenómenos vitales deban considerarse como fenómenos de equilibrio; lo contrario es manifiestamente verdadero. Pero los desequilibrios biológicos no aparecen como tales sino en su relación con el mundo físico. Comparados con los fenómenos culturales se muestran, por lo contrario, bajo las formas de la estabilidad, mientras que el privilegio de la síntesis dinámica corresponde a los fenómenos del nuevo orden. Desde este punto de vista, el problema del pasaje de la naturaleza a la cultura se reduce, pues, al problema de la introducción del proceso de acumulación en el seno de procesos de repetición.

¿Cómo es posible esta introducción sobre la base de los datos naturales, por hipótesis los únicos presentes? Como acabamos de señalar, la naturaleza, así como la cultura, opera según el doble ritmo del recibir y el dar. Sin embargo, los dos momentos de este ritmo, tal como lo reproduce la naturaleza, no le son indiferentes a la cultura: respecto del primer período, el de recibir, que se expresa por medio del parentesco biológico, la cultura es impotente: la herencia de un niño está integralmente inscripta en el seno de los genes transmitidos por los padres; así como sean los genes, así será el niño. La acción momentánea del medio puede agregar su impronta; sin embargo, no podría fijarla con independencia de las transformaciones de este mismo medio. Pero consideremos ahora la alianza: la naturaleza la exige tan imperiosamente como la filiación pero no de la misma manera ni en la misma medida, ya que en el primer caso sólo se requiere el hecho de la alianza, pero —dentro de límites específicos— no se requiere su determinación. La naturaleza asigna a cada individuo determinaciones transmitidas por sus padres reales, pero no decide, en modo alguno, quiénes serán estos padres. Por lo tanto, la herencia considerada desde el punto de vista de la naturaleza

[1] Raymond Firth, *We, the Tikopia*, Londres, 1936, pág. 265.

es doblemente necesaria: en primer lugar como ley —no hay generación espontánea—, luego como especificación de la ley, puesto que la naturaleza no sólo dice que es necesario tener padres sino que también el hijo será semejante a ellos. Por lo contrario, en lo que respecta a la alianza, la naturaleza se contenta con afirmar la ley pero es indiferente a su contenido. Si la relación entre padres e hijos está rigurosamente determinada por la naturaleza de los primeros, la relación entre macho y hembra sólo lo está por el azar y la probabilidad. Si se dejan de lado las mutaciones, en la naturaleza se encuentra un principio de indeterminación y sólo uno que se pone de manifiesto en el carácter arbitrario de la alianza. Ahora bien, si de acuerdo con los hechos se admite la anterioridad histórica de la naturaleza en relación con la cultura, sólo gracias a las posibilidades dejadas por la primera la segunda pudo, sin discontinuidad, insertar su impronta e introducir sus propias exigencias. La cultura debe inclinarse frente a la fatalidad de la herencia biológica; la eugenesia puede tener a lo sumo la pretensión de manipular este hecho dado e irreductible, al mismo tiempo que está obligada a respetar sus condiciones iniciales. Pero la cultura, impotente frente a la filiación, toma conciencia de sus deberes al mismo tiempo que de sí misma, frente al fenómeno totalmente diferente de la alianza, el único sobre el cual la naturaleza no lo ha dicho todo. Sólo allí, pero también por fin allí, la cultura puede y debe, so pena de no existir, afirmar "primero yo" y decir a la naturaleza: "No irás más lejos."

Por razones mucho más profundas que las que ya hicimos valer nos oponemos, pues, a las concepciones que —tal como las de Westermarck y de Havelock Ellis— suponen en la naturaleza un principio de determinación de la alianza, aunque más no sea negativo. Cualesquiera que sean las incertidumbres referentes a las costumbres sexuales de los grandes monos y del carácter monogámico o poligámico de la familia en el gorila y en el chimpancé, es cierto que estos grandes antropoides no practican discriminación sexual alguna respecto de sus parientes próximos. Por lo contrario, las observaciones de Hamilton establecen que, hasta en los macacos, el hábito sexual debilita el deseo.[2] Por lo tanto, o bien no existe vínculo alguno entre los dos fenómenos, o bien el pasaje de la costumbre a la aversión, considerada por Westermarck como el origen verdadero de la prohibición, se produce en el hombre con caracteres nuevos. ¿Cómo explicar esta particularidad si, por hipótesis, se excluyó la intervención de todo procedimiento de origen intelectual, vale decir cultural? Será necesario ver en la supuesta aversión un fenómeno específico, pero para el cual se buscarán en vano los mecanismos fisiológicos correspondientes. Consideramos que si la aversión constituyera un fenómeno natural se manifestaría sobre un plano anterior o, por lo menos, externo a la cultura e indiferente a ella; entonces sería vano preguntar de qué manera y según qué mecanismos se opera esta articulación de la cultura sobre la naturaleza, sin la cual no puede existir continuidad entre los dos órdenes. Este problema se aclara cuando se admite la indiferencia de la naturaleza —cer-

[2] C. S. Miller, *loc. cit.*

tificada por todos los estudios de la vida animal— respecto de las modalidades de las relaciones entre los sexos, ya que es precisamente la alianza la que proporciona la bisagra o más exactamente la muesca en la que se inserta la bisagra: la naturaleza impone la alianza sin determinarla y la cultura sólo la recibe para definir enseguida sus modalidades. Se resuelve así la aparente contradicción entre el carácter de regla de la prohibición y su universalidad. Esta última expresa sólo el hecho de que la cultura, siempre y en todas partes, llenó esta forma vacía, así como un manantial llena en primer lugar las depresiones que rodean su origen. Por el momento contentémonos con esta comprobación, que la llenó de ese contenido que es la Regla, sustancia a la vez permanente y general de la cultura, sin plantearnos aún la pregunta de por qué esta regla presenta el carácter general de prohibir ciertos grados de parentesco y por qué este carácter general aparece tan curiosamente diversificado.

El *hecho de la regla*, encarado de manera por completo independiente de sus modalidades, constituye, en efecto, la esencia misma de la prohibición del incesto, ya que si la naturaleza abandona la alianza al azar y a lo indeterminado es imposible para la cultura no introducir un orden, de cualquier clase que sea, allí donde no existe ninguno. El papel primordial de la cultura es asegurar la existencia del grupo como grupo y, por lo tanto, sustituir en este dominio, como en todos los demás, el azar por la organización.[3] La prohibición del incesto constituye cierta forma —y hasta formas muy diversas— de intervención. Pero antes que cualquier otra cosa, ella es intervención; aun más exactamente, ella es la Intervención.

Este problema de la intervención no sólo se plantea en el caso particular que nos ocupa. Es planteado y resuelto por la afirmativa, cada vez que el grupo se enfrenta con la insuficiencia o la distribución aleatoria de un valor cuyo uso presenta una importancia fundamental. Ciertas formas de racionamiento son nuevas para nuestra sociedad y crean una impresión de sorpresa en mentalidades formadas según las tradiciones del liberalismo económico. De este modo nos vemos llevados a ver en la intervención colectiva, que se manifiesta en el caso de bienes que desempeñan una función esencial en el género de vida propio de nuestra cultura, una innovación osada algo escandalosa. Puesto que el control de la distribución y del consumo remite a la esencia mineral, creemos de buena gana que su fórmula apenas puede ser contemporánea del automóvil. Sin embargo, no es así: "el régimen del producto escaso" constituye un modelo de una generalidad extrema. En este caso, como en muchos otros, los períodos de crisis a los que hasta hace poco nuestra sociedad estaba tan poco acostumbrada a enfrentar, sólo restauran en una forma crítica un estado de cosas que la sociedad primitiva considera más o menos como normal. Así el "régimen del producto escaso", tal como

[3] Este punto fue bien visto por Porteus para Australia: S. D. Porteus, *The Psychology of a Primitive People*, Nueva York-Londres, 1931, pág. 269.

se expresa en las medidas de control colectivo, es mucho menos una innovación causada por las condiciones de la guerra moderna y por el carácter mundial de nuestra economía que el resurgimiento de un conjunto de procedimientos familiares a las sociedades primitivas, sin los cuales la coherencia del grupo se vería amenazada a cada instante.

Es imposible abordar el estudio de las prohibiciones del matrimonio sin compenetrarse, desde el comienzo, con el sentimiento concreto de que los hechos de este tipo no tienen un carácter excepcional sino que representan una aplicación particular, en un dominio dado, de principios y métodos que vuelven a presentarse cada vez que se pone en juego la existencia física o espiritual del grupo. Este controla la distribución no sólo de las mujeres sino de todo un conjunto de valores, entre los cuales el alimento es el más fácil de observar; ahora bien, el alimento no sólo es un bien más y sin duda el esencial; entre las mujeres y el alimento existe todo un sistema de relaciones, reales y simbólicas, cuya naturaleza sólo puede determinarse progresivamente pero cuya aprehensión, aun superficial, basta para establecer este acercamiento: "La mujer alimenta a los puercos, los parientes se los prestan y las aldeas los cambian por mujeres", señala en algún lugar Thurnwald.[4] Esta continuidad sólo es posible porque no se sale del dominio de la especulación. El pensamiento primitivo está de común acuerdo para proclamar que "el alimento es un asunto de distribución" [5] pero sucede que el indígena, en el curso de las estaciones, vive según el doble ritmo de la abundancia y del hambre, pasando por toda la gama de las sensaciones que van desde la inanición hasta la saciedad. De un régimen a otro, de los "meses de hambre" a los "meses de francachela", el cambio es brutal y completo.[6] Estas observaciones no sólo son válidas en el caso de Africa. En los svanetes del Cáucaso, "si alguna familia se decide a matar un buey, una vaca, o a inmolar algunas decenas de ovejas, los vecinos llegan de todas partes... Así repletos, los svanetes ayunarán durante semanas enteras, contentándose con tragar un poco de harina diluida en agua. Luego sobreviene un nuevo festín..." [7] Es normal que, en medio de esta incertidumbre radical que podría ilustrarse con ejemplos tomados del mundo entero, el pensamiento primitivo no pueda considerar el alimento "como una cosa que el mismo individuo produce, posee y consume. Durante la infancia, el alimento proviene de los adultos y durante todo el resto de la vida se comparte con los contemporáneos".[8] Este reparto tiene lugar según reglas que es interesante considerar pues reflejan y, sin duda, también precisan la estructura del grupo familiar y social.

[4] R. Thurnwald, Pigs and Currency in Buin, *Oceania*, vol. 5, 1934, 1935.

[5] A. Richards, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, Londres, 1939, pág. 197.

[6] A. Richards, *Hunger and Work in a Savage Tribe*, Londres, 1932, pág. 165. E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford, 1940, pág. 83.

[7] M. Kowalevsky, *Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété*, Estocolmo, 1890, pág. 53.

[8] A. Richards, *Land, Labour...*, pág. 200.

El cazador esquimal de la bahía de Hudson que derriba una morsa recibe los colmillos y un miembro anterior; ser primer ayudante da derecho al otro miembro anterior; el cuello y la cabeza son para el ayudante siguiente, el vientre para el tercero y cada uno de los dos últimos recibe uno de los miembros posteriores. Pero, en períodos de escasez, se suspenden todos los derechos de reparto y la presa se considera como bien común de la comunidad entera.[9]

En otra parte de este trabajo describiremos la organización matrimonial de ciertas poblaciones de Birmania. Al lector le bastará remitirse a ellas [10] para comprender hasta qué punto los intercambios matrimoniales y los intercambios económicos forman, en la mente indígena, parte integrante de un sistema fundamental de reciprocidad. Los métodos de reparto de la carne vigentes en esta región del mundo no testimonian una ingeniosidad menor que la presente en el reparto de las mujeres. Stevenson describió con detalle los primeros. Los grupos receptores varían según la importancia de la fiesta; los que reciben en la serie de las fiestas *tsawnlam* no son los mismos que comparecen en ocasión de las danzas de caza o de guerra; el sistema de las obligaciones se encuentra de nuevo modificado para las fiestas fúnebres *Ruak hnah*, *Khan Tseh* y *Pual Thawn*:

CUADRO 1

Grupos receptores	*Fiesta "Khuang tsawi"*	*Animales matados en la caza*	*Funerales*
Padre	+	+	—
Hermanos (clasificatorios)	+	+	+
Hermanas	+(6)	+	+(3)
Hermano de la madre	+	+	+
Hermano de la mujer	+	+	+
Yo (como huésped, cazador o heredero)	+	+	+
Rual	+	+	+
Jefe	+	+	+
Herrero	+	+	+
Propietario del fusil	—	+	—
Ojeadores	—	+	—
Huéspedes de fiestas anteriores	+	—	—
Sangsuan	—	+	—
Obreros (de fiestas)	+	+	+
Asistentes (de fiestas)	+	—	—
Propietario de bambu khuang	+	—	—

[9] F. Boas, The Eskimo of Baffin's Land and Hudson Bay, *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. 15, 1901. Primera Parte, págs. 116 y 372.

[10] Segunda Parte, capítulos XV y XVI.

Se describieron reglas curiosamente similares para Samoa.[11]

En los casos que nos ocupan, se sacrifican tres búfalos (*Bos frontalis*) para la fiesta *Khuang Tsawi* y se los recorta de la siguiente manera (fig. 1):

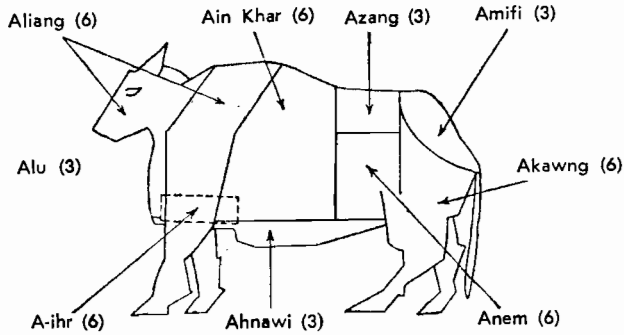


FIG. 1.— (Según Stevenson, Feasting, etc., op. cit., pág. 19.)

La distribución se hace dentro de los límites del grupo de parentesco de acuerdo con la siguiente representación (fig. 2):

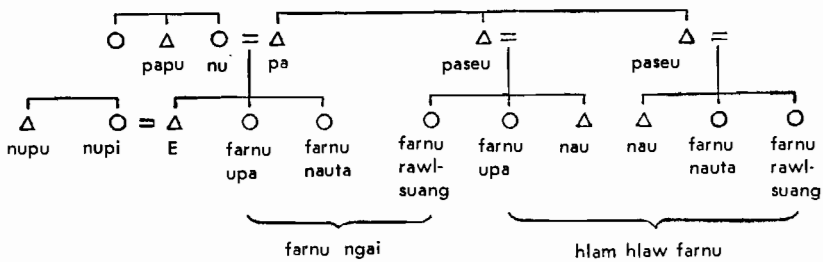


FIG. 2.

Pa y *nau* reciben tres *alu* y tres *amifi* (las cabezas para los parientes más próximos, las articulaciones para los más alejados).
farnu ngai: un *akawng* cada uno
hlam hlaw farnu: un *ahnawi* cada uno
nupu y *papu*: se reparten el *pusa*, o vísceras
rual (amigos rituales): un *azang* cada uno

Los asistentes, jefes, herreros, etc., participan igualmente en la distribución.

[11] P. Buck, Samoa Material Culture, *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, vol. 17, págs. 119-27.

Estas reglas no sólo en su aspecto formal pertenecen al mismo tipo que las que determinan la distribución del precio de la novia. Están ligadas con ellas de modo orgánico. Tenemos por lo menos dos indicios de ello. Un hombre siempre forma pareja con una de sus hermanas a quien se llama su *ruang pawn farnu*, "hermana apareada" de la cual recibe el precio de la novia y de cuyo marido se transforma en *nupu*; por otra parte, la generosidad desplegada en las fiestas tiene el efecto de elevar el precio exigible para el matrimonio de las hijas.[12]

Entre los cafres, antes, el reparto organizado de los productos alimenticios se aplicaba, sin duda, a los alimentos vegetales y a la leche, tanto como a la carne. Pero aun hoy "el corte de un buey, en la plaza central de un villorrio, o del producto de la caza proporciona a los niños pequeños una demostración dramática de la función de las relaciones de parentesco y de la serie de obligaciones recíprocas que acarrean".[13] Los tonga atribuyen un cuarto trasero al hermano mayor, un cuarto delantero al hermano menor, los dos miembros restantes a los hijos mayores, el corazón y los riñones a las mujeres, la cola y la grupa a los allegados y un pedazo de filet al tío materno; sin embargo, en ciertas regiones del Africa oriental, las reglas son infinitamente más complicadas, ya que varían según se trate de bueyes, ovejas o cabras. Además de los parientes, el jefe y los que ayudaron a traer el animal tienen derecho a una parte de él; esta distribución se realiza de modo menos ostensible que el reparto en la plaza del villorrio, cuyo fin es "que puedan ser vistos los que comen y los que no comen". En efecto, en el interior de la familia la autoridad descansa sobre la "posesión y el control del alimento".[14]

Por fin debemos citar la descripción, que pertenece al mismo observador, del reparto de un gran antílope entre 22 adultos y 27 niños: "Mientras se cortaba el animal reinaba la mayor excitación... y precedieron a la comida murmullos de codicia. Las mujeres machacaban con entusiasmo un complemento de harina 'para comer con toda esta carne...' Inmediatamente después del festín, las mujeres se reunieron no lejos de mí; conver-

[12] H. N. C. Stevenson, Feasting and Meat Division among the Zahau Chins of Burma, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 67, 1937, págs. 22-24. Se encontrarán otros esquemas de reparto en: S. M. Shirokogoroff, *The Psychomental Complex of the Tungus*, Londres, 1935, pág. 220; y C. Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, París, 1948, fig. 17.

[13] A. Richards, *Hunger and Work in a Savage Tribe*, Londres, 1932, pág. 79. Igualmente, y después de haber recordado que toda la actividad de una tribu australiana está fundada en una red de relaciones personales establecidas sobre la base de un sistema genealógico, Radcliffe Brown agrega: "Cuando un indígena sale de caza, el producto que trae no es sólo para él, sino también para su mujer y sus hijos y además para otros parientes, siendo su deber darles carne cada vez que tiene" (A. R. Radcliffe Brown, On Social Structure, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 70, Primera Parte, 1940, pág. 7). Elkin se expresa más o menos en los mismos términos: "Las reglas de parentesco son igualmente la base del reparto de bienes, lo que explica el hecho de que el indígena comparta todo lo que posee" (A. P. Elkin, Anthropology and the Future of the Australian Aborigines, *Oceania*, vol. 5, 1934, pág. 9).

[14] A. Richards, *Hunger and Work...*, págs. 80-81.

saban ruidosamente y no se cansaban de describir con éxtasis lo satisfechas que se encontraban... Una vieja señora muy feliz exclamaba mientras se golpeaba el estómago: me siento rejuvenecida, me siento tan aliviada..."[15]

Sin duda, desde hace algunos años somos más sensibles al valor dramático de situaciones semejantes; en todo caso, no sería excesivo poner en guardia al lector inclinado a apreciarlas según la perspectiva de nuestra cultura tradicional que se complace en oponer lo patético del amor desdichado y lo cómico del estómago lleno. En la inmensa mayoría de las sociedades humanas los dos problemas se sitúan sobre el mismo plano, ya que en uno y en otro dominio la naturaleza deja al hombre en presencia del mismo riesgo: la suerte del hombre satisfecho presenta el mismo valor emotivo y puede servir de pretexto para la misma expresión lírica que la del hombre amado. La experiencia primitiva afirma, por otra parte, la continuidad entre las sensaciones orgánicas y las experiencias espirituales. El alimento está, en su totalidad, impregnado de signos y de peligros. El sentimiento de "calor" puede ser un común denominador de estados tan diferentes para nosotros como la cólera, el amor o el hartazgo. Este último, a su vez, traba las comunicaciones con el mundo sobrenatural.[16]

Para admitir la identificación de las mujeres con bienes, por una parte escasos y por la otra esenciales para la vida del grupo, no se necesita, pues, recordar el vocabulario matrimonial de la Gran Rusia, en el que al novio se lo llama "el mercader" y a la novia "la mercadería".[17] La comparación parece menos chocante si se recuerdan los análisis de A. Richards que ponen de manifiesto los sistemas de equivalencias psicofisiológicos del pensamiento indígena: "El alimento es la fuente de las emociones más intensas, proporciona la base de algunas nociones más abstractas y de las metáforas del pensamiento religioso... para el primitivo, el alimento puede transformarse en el símbolo de las más altas experiencias espirituales y en la expresión de las relaciones sociales más esenciales." [18]

En primer lugar examinemos la característica de la escasez. Existe un equilibrio biológico entre los nacimientos masculinos y los nacimientos femeninos. Salvo en las sociedades en las que este equilibrio se halla modificado por la intervención de las costumbres, cada individuo macho debe tener una oportunidad, cercana a una probabilidad muy alta, de procurarse una esposa. En estas condiciones, ¿es posible hablar de las mujeres como de un bien escaso cuyo reparto requiere la intervención colectiva? Es difícil contestar a esta pregunta sin plantear el problema de la poligamia, cuya discusión excedería demasiado los límites de este trabajo. Nos limitaremos, pues, a algunas

[15] A. Richards, *Land, Labour...*, págs. 58-59.

[16] A. Richards, *Hunger and Work...*, pág. 167.

[17] M. Kowalevsky, Marriage among the Early Slavs, *Folklore*, vol. 1, 1890, pág. 480. Se encuentra el mismo simbolismo en los cristianos de Mosul, donde la demanda en matrimonio toma la forma de una expresión estilizada: "¿Tiene usted una mercadería para vendernos?... ¡Excelente mercadería, la vuestra! La compramos" (M. Kyriakos, Fiançailles et mariage à Mossoul, *Anthropos*, vol. 6, 1911, pág. 775).

[18] A. Richards, *Hunger and Work...*, págs. 173-174.

consideraciones rápidas que constituirán menos una demostración que la reseña de la posición que nos parece más sólida al respecto. Desde hace algunos años la atención de los etnólogos, sobre todo de aquellos que se declaran partidarios de la interpretación difusionista, se sintió atraída por el hecho de que la monogamia parece predominante en las sociedades cuyo nivel económico y técnico aparece, por otra parte, como el más primitivo. A partir de esta observación y de otras similares, estos etnólogos llegaron a conclusiones más o menos aventuradas. Según el padre Schmidt y sus alumnos, debería verse en este fenómeno el signo de una mayor pureza del hombre en estas frases arcaicas de la existencia social; según Perry y Elliot Smith, estos hechos serían el testimonio de la existencia de una especie de Edad de Oro anterior al descubrimiento de la civilización. Creemos que se puede acordar a todos estos autores la exactitud de los hechos observados, pero que la conclusión que debe extraerse es diferente: las dificultades de la existencia cotidiana y el obstáculo que ponen a la formación de los privilegios económicos (de los que puede verse con facilidad que, en las sociedades más evolucionadas, constituyen siempre la infraestructura de la poligamia) son los que limitan, en estos niveles arcaicos, el acaparamiento de las mujeres en provecho de algunos. La pureza de alma, en el sentido de la Escuela de Viena, no interviene, pues, en absoluto en lo que de buena gana denominaríamos, más que monogamia, una forma de poligamia abortiva, puesto que tanto en estas sociedades como en las que sancionan favorablemente las uniones poligámicas, así como en la nuestra, se tiende hacia una multiplicación de las esposas. Antes indicamos que el carácter contradictorio de las informaciones acerca de las costumbres sexuales de los grandes monos no permite resolver, en el nivel animal, el problema de la naturaleza innata o adquirida de las tendencias poligámicas. Las observaciones sociales y biológicas se unen para sugerir que estas tendencias son naturales y universales en el hombre y que las únicas causas responsables de su represión provienen de limitaciones nacidas del medio y de la cultura.[19] De modo que, en nuestra opinión, la monogamia no es una institución positiva: constituye sólo el límite de la poligamia en sociedades en las cuales, por razones muy diferentes, la competencia económica y sexual alcanza una forma aguda. El débil volumen de la unidad social en las sociedades más primitivas da cuenta de estos caracteres particulares.

Por otra parte, aun en estas sociedades la monogamia no constituye una regla general. Los nambikwara, seminómades de Brasil occidental, que durante la mayor parte del año viven de la recolección de frutos, autorizan la poligamia entre sus jefes y brujos: el acaparamiento de dos, tres o cuatro esposas por uno o dos personajes importantes, en el seno de una banda que cuenta a veces con menos de veinte personas, obliga a sus compañeros a una virtud forzosa. Este privilegio es suficiente para trastornar el equilibrio natural de los sexos, ya que los adolescentes varones a veces no encuentran esposas disponibles entre las mujeres de su generación. Cualquiera que sea

[19] G. S. Miller, *loc. cit.*

la solución dada al problema —homosexualidad de los nambikwara, poliandria fraterna en sus vecinos septentrionales, los tupi-kawahib—, no por ello la escasez de las esposas se manifiesta con menos dureza en una sociedad que es, sin embargo, predominantemente monogámica.[20] Pero las consideraciones del párrafo anterior conservarían su valor aun en una sociedad que aplicase la monogamia en forma rigurosa: la tendencia poligámica profunda, cuya existencia puede admitirse en todos los hombres, hace que siempre aparezca como insuficiente el número de mujeres disponibles. Agreguemos que, aun si hubiera tantas mujeres como hombres, no todas son igualmente deseables —dando a este término un sentido más amplio que su habitual connotación erótica— y que, por definición (como muy bien lo observó Hume en un célebre ensayo),[21] las mujeres más deseables forman una minoría. En consecuencia la demanda de mujeres está siempre, real o virtualmente, en estado de desequilibrio y de tensión.

Consideraciones extraídas, de modo exclusivo, del estudio de las relaciones entre los sexos en nuestra sociedad no permiten comprender el carácter verdaderamente trágico de este desequilibrio en el seno de las sociedades primitivas. Sus implicaciones sexuales son secundarias. En efecto, la sociedad primitiva dispone, aun más que la nuestra, de múltiples recursos para resolver este aspecto del problema. La homosexualidad en ciertos grupos, en otros la poliandria y el préstamo de mujeres, y por fin, casi en todas partes, la extrema libertad de las relaciones premaritales, permitirían a los adolescentes esperar cómodamente hallar una esposa, si la función de ésta se limitase a las gratificaciones sexuales. Pero, como se señaló a menudo, en la mayoría de las sociedades primitivas (como también, aunque en grado menor, en las clases rurales de nuestra sociedad), el matrimonio presenta una importancia totalmente distinta, no erótica sino económica. La diferencia entre el status económico del soltero y el del hombre casado, en nuestra sociedad, se reduce casi exclusivamente al hecho de que el primero debe renovar con mayor frecuencia su guardarropa. La situación difiere por completo en grupos en los cuales la satisfacción de las necesidades económicas descansa totalmente sobre la sociedad conyugal y la división del trabajo entre los sexos. El hombre y la mujer no sólo no tienen la misma especialización técnica y, por lo tanto, dependen uno del otro para la fabricación de los objetos necesarios para las tareas cotidianas, sino que se consagran a la producción de tipos diferentes de alimentos. Por lo tanto, una alimentación completa y, sobre todo, regular, depende de esta verdadera "cooperativa de producción" que constituye una pareja. "Cuantas más mujeres, más hay para comer", dicen los pigmeos que consideran "a las mujeres y a los niños como

[20] C. Lévi-Strauss, La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara, *loc. cit.*; The Tupi-Kawahib en *Handbook of South-American Indians*, Bureau of American Ethnology, *Smithsonian Institution*, Washington, D. C., vols. 3/4, 1948.

[21] David Hume, La dignité de la nature humaine, en *Essais moraux et politiques*, trad. fr., Amsterdam, 1764, pág. 189. Asimismo: "Si aquí abajo todo fuera excelente, no habría nada excelente". Diderot, Le neveu de Rameau, *Oeuvres*, ed. de la Pléiade, París, 1935, pág. 199.

la parte más preciosa del capital del grupo familiar".[22] Del mismo modo las mujeres hotentotes, en el curso de la ceremonia del matrimonio, celebran en coro al novio y a los hombres que, al igual que él, "buscan mujer aunque hoy tengan bastante para comer".[23]

Sobre todo en los niveles más primitivos, donde el rigor del medio geográfico y el estado rudimentario de las técnicas hacen azarosos tanto la caza y el cultivo como la recolección de frutos, para un individuo abandonado a sí mismo la existencia sería casi imposible. Una de las impresiones más profundas que guardábamos de nuestras primeras experiencias en trabajos de campo es la del espectáculo, presenciado en un villorrio indígena del Brasil central, de un hombre joven acuclillado durante horas enteras en el rincón de una choza, sombría y descuidada, espantosamente flaco y que parecía estar en un total estado de abyección. Lo observamos durante varios días sucesivos: rara vez salía, salvo para cazar, solitario, y cuando alrededor de los fuegos comenzaban las comidas familiares la mayoría de las veces habría ayunado si no fuera que, de vez en cuando, una pariente depositaba a su lado un poco de alimento que él comía en silencio. Cuando intrigados por este destino singular preguntamos por fin quién era este personaje, al que le atribuíamos una grave enfermedad, se nos respondió riendo de nuestras suposiciones: "es un soltero": ésa era, en efecto, la única razón de esta aparente maldición. Desde entonces esta singular experiencia se renovó a menudo. El soltero miserable privado de alimento en los días cuando, después de las expediciones infructuosas de caza o de pesca, el menú se limita a los frutos de la recolección y a veces de la jardinería femeninos es un espectáculo característico de la sociedad indígena. Y no es sólo la víctima directa quien se encuentra en una situación difícil de soportar: los parientes o amigos, de quienes depende en casos semejante para su subsistencia, soportan con humor su muda ansiedad ya que, con frecuencia, cada familia obtiene mediante los esfuerzos conjuntos del marido y de la mujer apenas lo suficiente para no morirse de hambre. Entonces, no es exagerado decir que, en tales sociedades, el matrimonio presenta una importancia vital para cada individuo, puesto que cada uno está doblemente interesado en encontrar un cónyuge, no sólo por él mismo sino también para evitar, en su grupo, la aparición de estas dos calamidades de la sociedad primitiva: el soltero y el huérfano.

Se nos excusará por acumular citas. Pero es importante ilustrar, si no la generalidad de estas actitudes que nadie, sin duda, objetará, por lo menos el tono de vehemencia y de convicción con el cual el pensamiento primitivo las expresa en todas partes: Colbacchini escribe acerca de los bororo, entre quienes realizamos la observación citada en el párrafo anterior: "En estos indios el celibato no existe y ni siquiera se imagina, ya que no se admitiría esta posibilidad."[24] De la misma manera, "los pigmeos desprecian y se bur-

[22] P. Schebesta, *Among Congo Pygmies*, Londres, 1933, pág. 128; y *Revisiting my Pygmy Hosts*. Londres, 1936, págs. 138-139.

[23] I. Schapera, *The Khoisan People of South Africa*, Londres, 1930, pág. 247.

[24] A. Colbacchini, *Os Bororos orientais*, trad. portug. San Pablo, 1942, pág. 51.

lan de los solteros como de seres contranatura".[25] Radcliffe Brown señala: "Tal individuo me fue señalado como una persona peligrosa porque se negó a tomar mujer en una edad en que casarse se considera conveniente para un hombre." [26] En Nueva Guinea, "el sistema económico y las reglas tradicionales de la división del trabajo entre hombre y mujer hacen de la vida común entre los sexos una necesidad. En verdad, todo el mundo debe lograr este estado, con excepción de los lisiados".[27] "Entre los chukchis del reno nadie puede llevar una vida soportable sin una casa que le pertenezca y una mujer que la cuide... Un adulto soltero sólo inspira un desprecio general. Es un inútil, un perezoso, un vagabundo que se arrastra de campamento en campamento." [28]

Gilhodes escribe acerca de los katchin de Birmania: "En cuanto al celibato voluntario, esa idea ni siquiera parece existir. Para un katchin, casarse y tener hijos es una gran gloria y es una vergüenza morir sin descendencia. Sin embargo, se puede ver a algunos raros solteros y solteras, pero casi siempre son débiles mentales o personas de carácter imposible y cuando mueren se les reserva un entierro caricaturesco... Se conocen algunos casos raros de viejos solteros de ambos sexos. Durante su vida tienen vergüenza de su condición y en el momento de su muerte asustan, en particular a los jóvenes... Estos no toman parte en ninguna de las ceremonias funerarias por temor de ser incapaces de formar familia... los ritos los cumplen sobre todo los muy viejos de ambos sexos y en forma ridícula... todas las danzas son ejecutadas al revés." [29]

Terminemos este recorrido por el Oriente: "Para un hombre sin mujer, no hay paraíso en el cielo ni en la tierra... Si la mujer no hubiera sido creada no habría sol ni luna; no habría agricultura ni fuego." Como los judíos orientales y los antiguos babilónicos, los mandeos consideran el celibato como un pecado. Los solteros de ambos sexos (y, en particular, los monjes y las monjas) son librados sin defensa al comercio con los demonios, de donde nacen los malos espíritus y los genios malignos que persiguen a la especie humana.[30] Los indios navajos comparten la misma teoría: la distinción de los sexos y sus relaciones subsisten incluso en los tres primeros de los cuatro mundos inferiores "tanta es la dificultad que tienen los indígenas para imaginar una forma de existencia, aunque sea la más baja y miserable, que no tenga el beneficio de esas relaciones". Pero los sexos están

25 P. Schebesta, *Revisiting...*, pág. 138.

26 A. R. Radcliffe Brown, *The Andaman Islanders.* Cambridge, 1933, págs. 50-51.

27 R. Thurnwald, Bánaro Society. Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea, *Memoirs of the American Anthropological Association*, vol. 3, nº 4, 1916, pág. 384.

28 W. Bogoras, *The Chukchee*, pág. 569.

29 C. Gilhodes, *The Kachins; their Religion and Mythology*, Calcuta, 1922, páginas 225 y 277.

30 E. S. Drowe, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, Oxford, 1937, págs. 17 y 59.

separados en el cuarto mundo y los monstruos son el fruto de la masturbación a que se encuentra reducido cada sexo.[31]

Se conocen algunas excepciones frente a esa actitud general. El soltero parece presentarse con cierta frecuencia en Polinesia,[32] tal vez porque la producción del alimento no constituye un problema crítico en esta región del mundo. Por otra parte, así como en los karen de Birmania y en los tungus,[33] es más bien la consecuencia del rigor con que estas poblaciones aplican sus reglas exogámicas: cuando el cónyuge prescripto es objeto de una determinación estricta, el matrimonio se vuelve imposible en ausencia de la pariente que ocupe la posición requerida. En este último caso, por lo menos, la excepción confirma verdaderamente la regla.

¿Qué pasaría, en efecto, si el principio de la intervención colectiva afirmado desde un punto de vista puramente formal por la regla que prohíbe el incesto, sin consideración de contenido, no existiera? Se podría esperar que en el seno de este conglomerado natural que constituye la familia surgieran privilegios, a causa de la mayor intimidad que deben presentar allí los contactos interindividuales y por la ausencia de toda regla social tendiente a equilibrarla y a limitarla. No sugerimos que cada familia conservaría automáticamente el monopolio de sus mujeres: sería afirmar una anterioridad institucional de la familia sobre el grupo, suposición que estamos lejos de hacer. Sólo postulamos que en el interior del grupo, y sin plantear el problema de la precedencia histórica de uno en relación con el otro, la viscosidad específica del conglomerado familiar actuaría en esta dirección y que resultados de conjunto verificarían esta acción. Ahora bien, tal eventualidad —lo mostramos— es incompatible con las exigencias vitales de la sociedad primitiva e incluso de cualquier sociedad.

31 G. A. Reichard, *Navaho Religion: a Study in Symbolism*, ms., pág. 662.

32 Raymond Firth, *We, the Tipokia*, Londres y Nueva York, 1936, *passim*.

33 W. Bogoras, *The Chukchee*, pág. 570. Sir J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*. Londres, 1919, vol. 2, pág. 138.

Capítulo IV

ENDOGAMIA Y EXOGAMIA

Al establecer una regla de obediencia general, cualquiera que sea la regla, el grupo afirma su derecho a vigilar lo que considera legítimamente como un valor esencial. Se niega a sancionar la desigualdad natural de la distribución de los sexos en el seno de las familias y establece, sobre el único fundamento posible la libertad de acceso a las mujeres del grupo, libertad reconocida para todos los individuos. Este fundamento es, en síntesis, el siguiente: para reclamar una esposa no pueden invocarse ni el estado de fraternidad ni el de paternidad sino que este reclamo puede apoyarse en el fundamento de que todos los hombres se encuentran en igualdad de condiciones en su competencia por todas las mujeres: en el fundamento de sus relaciones respectivas definidas en términos de grupo y no de familia.

Al mismo tiempo, esta regla se muestra ventajosa para los individuos; al obligarlos a renunciar a un lote de mujeres inmediatamente disponibles, pero limitado y hasta muy restringido, otorga a todos un derecho de reclamo sobre un número de mujeres cuya disponibilidad se difiere, por cierto, a causa de las exigencias de las costumbres, pero que teóricamente es todo lo elevado que resulta posible y el mismo para todos. Si se objeta que semejante razonamiento es demasiado abstracto y artificial como para surgir en la mentalidad de un ser humano muy primitivo, bastará con señalar que el resultado, que es lo único que interesa, no supone un razonamiento formal, sino sólo la resolución espontánea de tensiones psicosociales que constituyen datos inmediatos de la vida colectiva. En esas formas no cristalizadas de vida social tan ricas en sus procesos a la vez elementales y universales y cuya investigación psicólogica aún no se ha emprendido, tales como las comunidades espontáneas que se forman ante hechos circunstanciales (bombardeos, temblores de tierra, campos de concentración, bandas infantiles, etc.), se aprende pronto a conocer que la percepción de la envidia de otro, el temor de ser desposeído mediante la violencia, la angustia que resulta de la hostilidad colectiva, etc., pueden inhibir por completo el goce de un privilegio. La renuncia al privilegio no requiere necesariamente, para su explicación, la intervención del cálculo o de la autoridad; puede no ser más que la resolución de un conflicto afectivo cuyo modelo ya se observa al nivel de la vida animal.[1]

[1] S. Zuckerman, *The Social Life of Monkeys and Apes*, Londres, 1932. W. Köhler, *The Mentality of Apes*, 1925, págs. 88 y sigs., 300-302. R. M. Yerkes, Social Behavior in Infra-human Primates, en *Handbook of Social Psychology*, capítulo 21. H. W. Nissen y M.

Aun rectificada de tal forma, esta manera de plantear el problema es todavía grosera y provisional. Ahora tendremos ocasión de precisarla y profundizarla. Pero incluso en esa forma aproximada, es suficiente para mostrar que no se necesita invocar un aprendizaje que se prolonga por miles de años para comprender —según la expresión vigorosa e intraducible de Tylor— que en el curso de la historia, los pueblos salvajes debieron tener presente, en forma constante y clara, la elección simple y brutal "*between marrying-out and being killed-out*".[2]

Sin embargo, para que la demostración sea eficaz es necesario que se extienda a todos los miembros del grupo: ésta es la condición cuya ineluctable expresión es proporcionada por la prohibición del incesto bajo una forma más evolucionada. No sólo en el vodevil el matrimonio aparece como una institución de tres: siempre lo es, en todas partes y por definición. Puesto que las mujeres constituyen un valor esencial para la vida del grupo, éste interviene necesariamente en todo matrimonio en una forma doble: la del "rival" que, por intermedio del grupo, afirma que poseía un derecho de acceso igual al del cónyuge, de modo que las condiciones en que se realiza la unión deben establecer que se respetó tal derecho; y la del grupo como grupo, que afirma que la relación que hace posible el matrimonio debe ser social —vale decir, definida en términos grupales, y no naturales—, con todas las consecuencias incompatibles con la vida colectiva que ya señalamos. De este modo, en su aspecto puramente formal la prohibición del incesto no es más que la afirmación, por parte del grupo, de que en materia de relaciones sexuales *no se puede hacer cualquier cosa.* El aspecto positivo de la prohibición es marcar un comienzo de organización.

Sin duda se objetará que la prohibición del incesto no cumple en modo alguno una función de organización. ¿Acaso en ciertas regiones de Australia y de Melanesia no se aviene con un verdadero monopolio de las mujeres instaurado en beneficio de los ancianos y, más generalmente, con la poligamia cuyos resultados subrayamos nosotros mismos?

Pero estas "ventajas", si así se las quiere considerar, no son unilaterales; por lo contrario, el análisis muestra que siempre implican una contraparte positiva. Retomemos el ejemplo, citado antes, del jefe nambikwara que compromete el equilibrio demográfico de su pequeña banda al monopolizar varias mujeres, las que podrían haber sido esposas monógamas puestas a disposición de los hombres de la generación siguiente. Sería arbitrario aislar la institución de su contexto: el jefe de la banda tiene pesadas responsabilidades, el grupo se remite por completo a él para fijar el itinerario de la vida nómade, elegir sus etapas, conocer cada pulgada del territorio y los recursos naturales que se encuentran allí en cada estación, determinar el emplazamiento y el trayecto de las bandas hostiles, negociar con ellas o combatirlas,

---

P. Crawford, A Preliminary Study of Food-sharing Behavior in Young Chimpanzee, *Journal of Comparative Psychology*, vol. 22, 1936, págs. 383-420.

[2] E. B. Tylor, On a Method of Investigating the Development of Institutions..., *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 18, pág. 267.

según la ocasión y por fin constituir reservas suficientes de armas y objetos de uso corriente para que cuando se presente la oportunidad cada uno obtenga de él aquello que necesite. Sin sus mujeres polígamas, compañeras más que esposas y liberadas por su específico status de las servidumbres de su sexo, siempre listas para acompañarlo y ayudarlo en sus expediciones de reconocimiento y en sus trabajos agrícolas o artesanales, el jefe no podría hacer frente a todas sus obligaciones. La pluralidad de las mujeres es, pues, a la vez la recompensa del poder y su instrumento.

Llevemos el análisis un poco más lejos. Si los nambikwara hubiesen combinado su regla de matrimonio entre primos cruzados bilaterales [3] con una monogamia estricta, encontraríamos en ellos un sistema de reciprocidad perfectamente simple, tanto desde el punto de vista cualitativo como desde el cuantitativo; cuantitativamente, porque el sistema garantizaría de modo aproximado una esposa para cada hombre, y cualitativamente, porque esta garantía general resultaría de una red de obligaciones recíprocas establecida al nivel de las relaciones individuales de parentesco. Pero el privilegio polígamo del jefe viene a trastornar esta fórmula ideal; como consecuencia de ello, surge para cada individuo un elemento de inseguridad que de otra forma jamás habría aparecido. ¿Cuál es entonces el origen del privilegio y cuál su significación? Al reconocer ese privilegio el grupo cambió *los elementos de seguridad individual* relacionados con la regla monogámica por una *seguridad colectiva* que deriva de la organización política. Cada hombre recibe como esposa a la hija o hermana de otro hombre; el jefe recibe varias mujeres del grupo. En cambio, aporta una garantía frente a las situaciones de necesidad y de peligro; por cierto que no a los individuos particulares cuyas hermanas o hijas desposa ni tampoco a aquellos que están condenados, tal vez definitivamente, al celibato a causa del ejercicio de su derecho polígamo, sino al grupo considerado como un todo, puesto que es el grupo el que suspendió el derecho común en su provecho.[4]

En consecuencia, la poligamia no contradice la exigencia de un reparto equitativo de las mujeres; sólo superpone una regla de reparto a otra. De hecho, monogamia y poligamia corresponden a dos tipos de relaciones complementarias: por una parte, el sistema de prestaciones y de contraprestaciones que conecta entre sí a los miembros individuales del grupo; por otra, el sistema de prestaciones y de contraprestaciones que conecta entre sí el conjunto del grupo y su jefe. Este paralelismo puede manifestarse de modo muy claro; por ejemplo, en las islas Trobriand al jefe, que recibe una mujer de todos los subclanes, se lo trata como a una especie de "cuñado universal". El juramento de fidelidad político y la prestación del tributo no son sino un caso particular de la relación especial que, en esta región

[3] Para la definición de esta regla de matrimonio y de su estudio teórico, véase más adelante, capítulo IX.

[4] C. Lévi-Strauss, The Social and Psychological Aspect of Chieftainship in a Primitive Tribe: the Nambikwara of Western Mato Grosso, *Transactions of the New-York Academy of Sciences*, serie 2, vol. 7, nº 1, págs. 16-32.

del mundo, impone al hermano de la mujer obligaciones ante el marido de su hermana.[5]

Además, al tratar la prohibición del incesto sólo nos ocupamos de su aspecto más general: el de la regla como regla. Si se la considera bajo este aspecto, la prohibición aún no proporciona una solución para el problema; sólo instaura una medida preliminar, y por eso mismo desprovista de fecundidad, pero que es la condición de los pasos ulteriores. En síntesis, la regla afirma que no es sobre la base de su reparto natural que las mujeres deben recibir su uso social. Queda entonces por definir cuál es la base de ese uso. Tomando una expresión familiar a la reglamentación moderna (pero también, de algún modo, eterna) del "producto escaso", la prohibición del incesto lógicamente tiene como primera meta el "congelar" a las mujeres en el seno de la familia, con el fin de que el reparto de las mujeres, o la competencia por ellas, se haga en el grupo y bajo el control del grupo, y no bajo un régimen privado. Este es el único aspecto que hasta ahora examinamos; pero también se ve que en ello reside el aspecto primordial, el único que es coextensivo a la prohibición en su totalidad. Ahora tenemos que mostrar, pasando del estudio de la regla como tal al de sus caracteres más generales, cómo a partir de una regla con contenido originariamente negativo, se efectúa el pasaje a un conjunto de estipulaciones de otro orden.

Considerada como interdicción, la prohibición del incesto se limita a afirmar, en un campo esencial para la supervivencia del grupo, el predominio de lo social sobre lo natural, de lo colectivo sobre lo individual, de la organización sobre lo arbitrario. Pero incluso en este momento del análisis, la regla, al parecer negativa, ya engendró su opuesto, ya que toda prohibición es, al mismo tiempo y con otra relación, una prescripción. Ahora bien, la prohibición del incesto, apenas se la ve desde este nuevo punto de vista, aparece tan cargada de modalidades positivas que esta sobredeterminación plantea inmediatamente un problema.

En efecto, las reglas de matrimonio no siempre se limitan a prohibir un círculo de parentesco; a veces también asignan un círculo determinado en cuyo interior debe producirse necesariamente el matrimonio, so pena de provocar un escándalo del mismo tipo que el resultante de la violación de la prohibición. Aquí deben distinguirse dos casos: la endogamia y la unión preferencial; vale decir, en el primer caso la obligación de casarse en el interior de un grupo definido objetivamente, y en el segundo la obligación de elegir como cónyuge a un individuo que tiene con el sujeto una relación de parentesco determinada. Esta distinción es difícil de establecer en el caso de los sistemas clasificatorios de parentesco, ya que en ellos todos los individuos que presentan entre sí, o con un sujeto determinado, una relación de parentesco definida, se encuentran incluidos en una clase, y así se podría

[5] B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, Londres, 1929, págs. 131-132.

pasar, sin una transición marcada, de la unión preferencial a la endogamia propiamente dicha. De este modo, todo sistema de matrimonio entre primos cruzados podría interpretarse como un sistema endogámico, en caso de que todos los individuos que son primos paralelos fueran designados con un mismo término y de que todos los individuos que son primos cruzados lo fueran con un término diferente. Esta doble denominación incluso podría subsistir luego de la desaparición del sistema matrimonial considerado; como consecuencia, un sistema exogámico por excelencia entonces dejaría lugar a un nuevo sistema que presentaría, por lo contrario, todas las apariencias de la endogamia. Esta conversión artificial de sistemas exogámicos auténticos en sistemas ostensiblemente endógamos puede observarse sobre el terreno y más adelante se verá qué dificultades plantea para la interpretación de ciertos sistemas australianos.[6]

Conviene, pues, distinguir dos tipos diferentes de endogamia: una que no es más que el anverso de una regla de exogamia y que sólo se explica en función de ésta; y la verdadera endogamia, que no es un aspecto de la exogamia pero que siempre se da al mismo tiempo que ella, aunque no con la misma relación, sino simplemente conectada con ella. Toda sociedad, observada desde este último punto de vista, es a la vez exogámica y endogámica. Así sucede entre los australianos que son exógamos en cuanto al clan pero endógamos en lo que respecta a la tribu; a la sociedad norteamericana moderna, que combina una exogamia familiar rígida para el primer grado, flexible a partir del segundo o del tercero, con una endogamia de raza, rígida o flexible según los estados.[7] Pero, en contraposición con la hipótesis que examinamos antes, la endogamia y la exogamia no son aquí instituciones complementarias y sólo desde una perspectiva formal pueden aparecer como simétricas. La verdadera endogamia sólo es la negativa a reconocer la posibilidad del matrimonio fuera de los límites de la comunidad humana, la cual está sujeta a muy diversas definiciones según la filosofía del grupo que se considera. Un gran número de tribus primitivas se nombran con una denominación que, en su lenguaje, sólo significa "los hombres", lo que demuestra que, para ellos, cuando se sale de los límites del grupo desaparece un atributo esencial de la humanidad. De esta manera los esquimales de Norton Sound se definen a sí mismos —de modo exclusivo— como "pueblo excelente" o, con más exactitud "completo", y reservan el epíteto de "huevo de piojo" para calificar a las poblaciones vecinas.[8] La generalidad de esta actitud confiere cierta verosimilitud a la hipótesis de Gobineau, según la cual la proliferación de los seres fantásticos del folklore (enanos, gigantes, monstruos, etc.) se explicaría menos por una riqueza imaginativa que por la incapacidad de concebir a los extranjeros según el mismo modelo que a los conciudadanos. Algunas tribus brasileñas identificaron a los primeros esclavos negros importados a América como "monos de tierra", en comparación

[6] Cf. capítulo XIII.

[7] Ch. S. Johnson, *Patterns of Negro Segregation*, Nueva York, 1943.

[8] H. J. Rink, *The Eskimo Tribes*, Londres, 1887, pág. 333.

con las únicas especies arborícolas conocidas. Cuando, se preguntó por primera vez a algunos pueblos melanesios quiénes eran, respondieron: "Hombres; lo que quería decir que no eran ni demonios, ni fantasmas, sino hombres de carne y hueso, pero lo decían porque no creían que sus visitantes blancos fuesen también hombres, sino fantasmas, demonios o espíritus marinos." [9] Al llegar por primera vez a las Nuevas Hébridas, los europeos fueron tomados por fantasmas y recibieron ese nombre; a sus vestimentas se las llamaba pieles de fantasmas, y a sus gatos, ratas de fantasmas.[10] Lévy-Bruhl reunió otros relatos no menos significativos: caballos confundidos con madres de sus jinetes, ya que los llevaban sobre su lomo, en contraste con misioneros, a quienes se daba el nombre de leones a causa de su barba clara, etcétera.[11]

En todos estos casos, sólo se trata de saber hasta dónde se extiende la connotación lógica de la idea de comunidad que es, en sí misma, función de la solidaridad efectiva del grupo. En Dobu se considera al blanco como "de otro tipo": no verdaderamente como un ser humano en el sentido indígena del término sino como un ser dotado de características diferentes. Sin embargo, estas diferencias no se extienden a los ñames, que son tratados como personas. Entonces el orden de las afinidades es el siguiente: el grupo indígena, *tomot*; los ñames, que se reproducen a su semejanza, y cuya multiplicación permite al mismo tiempo su supervivencia; por fin, los blancos, que se ubican completamente fuera de esta comunidad. Ello se debe a que la continuidad del grupo es función de la continuidad de los linajes vegetales. Hay jardines masculinos y jardines femeninos. Cada uno proviene de simientes ancestrales transmitidas por herencia del hermano de la madre al hijo o hija de la hermana. Si una "raza" de granos se pierde, el linaje humano corre el riesgo de interrumpirse: la mujer no encontrará marido; no educará hijos que reciban su miserable herencia y compartan el desprecio ligado a su destitución. El que se encuentra privado de sus granos hereditarios no puede contar ni con la caridad, ni con granos prestados desde fuera: "Conocí mujeres que se encontraban en esta situación: eran ladronas —pescadoras o buscadoras de *sago*— y mendigas." [12] Los ñames son entonces personas, ya que carecer de ellos es ser huérfano. En definitiva, la estructura económica y social del grupo justifica su definición limitativa como una comunidad de tubérculos y de cultivadores. Pero esto no debe inducir a error: son consideraciones formalmente análogas, aunque de orden espiritual, las que fundamentan la endogamia estricta de los mormones: para una hija es preferible casarse con su padre si no encuentra en otra parte a un candidato dotado de este atributo absolutamente necesario para la definición de un ser humano: la posesión de la verdadera fe.[13]

[9] R. H. Codrington, *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*, Oxford, 1891, pág. 21.

[10] A. B. Deacon, *Malekula: a Vanishing People in the New Hebrides*, Londres, 1934, pág. 637. También: A. R. Radcliffe Brown, *The Andaman Islanders*, pág. 138.

[11] L. Lévi-Bruhl, *La Mythologie primitive*, París, 1935, págs. 59-60.

[12] R. F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, Nueva York, 1932, págs. 69-74 y 102.

[13] Der sexuelle Anteil an der Theologie der Mormonen, *Imago*, vol. 3, 1914.

Entre los grupos que conceden gran importancia a los privilegios de rango y de fortuna nos encontramos con distinciones del mismo orden. Pero en todos estos casos la endogamia no hace sino expresar la presencia de un límite conceptual; únicamente traduce una realidad negativa. Sólo en el caso excepcional de sociedades muy diferenciadas, esta forma negativa puede recibir un contenido positivo, o sea, un cálculo deliberado para mantener ciertos privilegios sociales o económicos en el interior del grupo. Por otra parte, esta situación es un resultado de una concepción endogámica y, en consecuencia, no puede ser su origen. De modo general, la endogamia "verdadera" simplemente manifiesta la exclusión del matrimonio practicado fuera de los límites de la cultura, cuyo concepto está sujeto a contracciones y dilataciones de toda índole. La fórmula, en apariencia positiva, de la obligación de casarse en el interior de un grupo definido por ciertos caracteres concretos (nombre, lengua, raza, religión, etc.) es, pues, la expresión de un simple límite, socialmente condicionado, del poder de generalización. Fuera de las formas precisas a las que acabamos de referirnos se expresa en nuestra sociedad bajo una forma difusa, ya que se sabe que la proporción de los matrimonios entre primos en general es más grande de lo que resultaría según la hipótesis de que los matrimonios se realizaran al azar.[14]

Por lo contrario, la otra forma de endogamia, que anteriormente distinguimos y que podríamos denominar "endogamia funcional" por ser sólo una función de la exogamia, proporciona la contraparte de una regla negativa. Por ejemplo, en el matrimonio entre primos cruzados la clase de los cónyuges posibles jamás se presenta —a pesar de las apariencias que señalamos antes— como una categoría endógama. Los primos cruzados no son tanto parientes que deben casarse entre sí sino que son los primeros entre todos los familiares entre los cuales el matrimonio es posible, puesto que a los primos paralelos se los identifica como hermanos y hermanas. Este carácter esencial se desconoció a menudo, y en ciertos casos el matrimonio entre primos cruzados no sólo es autorizado sino obligatorio. Es obligatorio desde el momento en que es posible, porque proporciona el sistema de reciprocidad más fácil de concebir. En efecto, más adelante intentaremos mostrar que el matrimonio entre primos cruzados es, en esencia, un sistema de intercambio. Pero mientras que en este caso sólo son necesarios dos matrimonios para mantener el equilibrio, cuando la relación de parentesco entre los cónyuges es más lejana se hace necesario un ciclo más complejo y, en consecuencia, más frágil y cuyo final feliz es más incierto. El matrimonio entre extranjeros es un progreso social (porque integra grupos más vastos); también constituye una aventura. Pero la mejor prueba de que la determinación de los primos cruzados resulta sólo de la eliminación de la clase prohibida (por lo tanto, aquí la endogamia es claramente función de la exogamia y no lo contrario) reside en que no se produce perturbación alguna si el cónyuge potencial que presenta el grado requerido como primo está ausente; en ese

[14] L. Hogben, *Genetic Principles...*, pág. 152.

caso se lo sustituye por un pariente más lejano. La categoría de los cónyuges posibles, en un sistema de unión preferencial, jamás es cerrada: todo lo que no está prohibido se permite; aunque, a veces, se lo permita sólo en cierto orden y hasta cierto punto; de todas maneras, esta preferencia se explica por el mecanismo de los intercambios propios del sistema considerado y no por el carácter privilegiado de un grupo o de una clase.

La diferencia entre las dos formas de endogamia es particularmente fácil de establecer cuando se estudian las reglas matrimoniales de sociedades muy jerarquizadas. La endogamia "verdadera" es más acentuada cuanto más elevado es el rango que ocupa la clase social que la practica; así sucede en el antiguo Perú, en las islas de Hawai, en algunas tribus africanas. Por lo contrario, se sabe que se trata de endogamia "funcional" cada vez que la relación está invertida, vale decir, que la endogamia aparente disminuye a medida que uno se eleva en la jerarquía. Los kenyah y los kayan de Borneo están divididos en tres clases con privilegios desiguales y normalmente endógamas; sin embargo, la clase superior está sujeta a la exogamia de aldea.[15] Como en Nueva Zelanda y en Birmania, la exogamia se hace más necesaria, pues, en la cúspide de la jerarquía social; es una función de la obligación, para las familias feudales, de mantener y ampliar sus alianzas. La endogamia de las clases inferiores es una endogamia de indiferencia y no de discriminación.

Por último, se debe considerar el caso en que la unión preferencial se encuentra determinada, no directamente por una relación de parentesco sino por la pertenencia a un clan o a una clase matrimonial. En este caso se está en presencia de grupos constituidos; las obligaciones matrimoniales que unen a estos grupos por pares, ¿no equivalen acaso a la constitución de categorías endogámicas "verdaderas", cada una constituida por un equipo de dos clanes o clases que practican el matrimonio entre sus miembros? Pero en realidad las cosas no son tan diferentes como parecen. Las clases y las subclases australianas son grupos definidos menos por su extensión que por sus posiciones, ocupadas, alternativa o sucesivamente, por los herederos de una filiación o los colaboradores de una alianza. En el caso de los indios bororo, estudiados por nosotros en 1936, la situación es menos clara porque las preferencias matrimoniales parecen vincular directamente, por pares, a los clanes y no a las clases. Pero entonces son los clanes mismos los que, a causa de su carácter temporario, de su presencia o ausencia en el seno de pueblos diferentes, de la posibilidad de su división y subdivisión en subclanes, escapan a la fijación y a la estricta delimitación de las categorías endógamas. Se siente la tentación de ver en las preferencias de clan no el esbozo de una endogamia "verdadera" sino simplemente una técnica de ajuste para asegurar el equilibrio matrimonial en el grupo, de modo tal

[15] Ch. Hose y W. McDougall, *The Pagan Tribes of Borneo*, Londres, 1912, vol. 1, págs. 71 y 74.

que el clan se transforma sin cesar en función de las exigencias de este equilibrio.[16]

La correlación existente entre las nociones de endogamia y de exogamia resultan de modo particularmente claro en un ejemplo vecino: el de los indios apinayé. Estos se dividen en cuatro grupos exogámicos o *kiyé*, relacionados por un sistema de unión preferencial de manera tal que un hombre *A* desposa a una mujer *B*, un hombre *B* a una mujer *C*, un hombre *C* a una mujer *D* y un hombre *D* a una mujer *A*. Nos encontraríamos entonces en presencia de lo que caracterizaremos más adelante como un sistema simple de intercambio generalizado [17] si la regla de filiación no confiriera al sistema un carácter estático, cuyo primer resultado es excluir a los primos del número de los posibles cónyuges. En efecto, en relación con la *kiyé*, los muchachos y las muchachas conservan, respectivamente, el status de su padre o de su madre. Todos los hombres *A* y todas las mujeres *B* provienen, pues, de matrimonios entre hombres *A* y mujeres *B*; todos los hombres *B* y todas las mujeres *C* de matrimonios entre hombres *B* y mujeres *C*, y así siempre. La división aparente en cuatro grupos exógamos encubre, pues, una división disfrazada en cuatro grupos endógamos: hombres *A* y mujeres *B*, parientes entre sí; hombres *B* y mujeres *C*, parientes entre sí; hombres *C* y mujeres *D*, parientes entre sí; hombres *D* y mujeres *A*, parientes entre sí. Por lo contrario, no hay relación de parentesco entre la congregación masculina de parientes, por una parte, y la congregación femenina de parientes, por otra, con cuyo conjunto forma la *kiyé*.[18] A diferencia de Lowie,[19] creemos que este sistema no es excepcional; representa sólo una aplicación particular de una fórmula general cuyos ejemplos típicos se encuentran más a menudo de lo que parece.[20] Aquí nos limitaremos a esta rápida descripción que es sufi-

[16] C. Lévi-Strauss, Contribution à l'étude de l'organisation social des Indiens Bororo, *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, vol. 38, 1936.

[17] Cf. capítulo XII.

[18] Curt Nimuendaju, *The Apinayé*. The Catholic University of America, Anthropological series, nº 8, Washington, 1939, pág. 29 y sigs. Nuestra interpretación está de acuerdo con las de J. Henry (informe de la obra precedente, *American Anthropologist*, vol. 42, 1940) y de A. L. Kroeber, The Societies of Primitive Man, en *Biological Symposia*, vol. 8, Lancaster, 1942.

[19] R. H. Lowie, American Culture History, *American Anthropologist*, vol. 42, 1940, pág. 468.

[20] F. E. Williams, Sex affiliation and its Implications, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 62, 1932; y los capítulos XXVI y XXVIII de este trabajo. (La expresión citada es calificada por M. Maybury-Lewis ["Parallel Descent and the Apinayé Anomaly", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 16, nº 2, 1960] de: *Startingly specific remark*, porque no toma en cuenta, dice, la diferencia entre *descent* y *filiation* [pág. 196]. ¿Es necesario subrayar que este libro considera exclusivamente modelos y no realidades empíricas en relación con las cuales sólo esta distinción, justamente criticada por Leach, puede tener un sentido? Williams despejó perfectamente, hace más de 30 años, a partir de hechos melanesios, el principios teórico de la *parallel descent* al escribir en el artículo ya citado: *The essence of* [*sex affiliation*] *is that male children are classed with their father's group and female children with their mother's* [*l. c.*, pág. 51].)

ciente para mostrar, en un caso preciso, que las categorías exógamas y endógamas no constituyen entidades independientes y dotadas de una existencia objetiva. Más bien se las debe considerar como puntos de vista o perspectivas diferentes, pero solidarias, acerca de un sistema de relaciones fundamentales, donde cada término se define por su posición en el interior del sistema.

Por otra parte, en ciertos casos la reciprocidad relativa de las relaciones endógama y exógama aparece ya en el vocabulario. Así ocurre con el término *ifugao* para "allegados", *aidu*, que corresponde a una raíz que se encuentra en toda el área indonesia con el sentido primitivo de "el otro grupo" o "los extranjeros" y las significaciones derivadas de "enemigo" o de "pariente por matrimonio". De la misma manera, *tulang* o "parientes de la misma generación" que el sujeto, en otras lenguas malasias adquiere, por una parte, el sentido de "indígena" (Formosa, Bugi), "hermano y hermana", "hermana", "mujer" y, por la otra, el de "allegado" o "esposa".[21] Se puede comparar con el japonés *imo* que designa unas veces a la hermana y otras a la esposa.[22] ¿Podemos coincidir con Barton y Chamberlain en que esta ambivalencia de ciertos términos arcaicos atestigua la antigua existencia de matrimonios consanguíneos? La hipótesis no parece inverosímil cuando se señala, como lo hicimos antes, que los antiguos textos japoneses, al limitar la definición del incesto a la unión con una hermana menor, parecen legitimar, como en Egipto y en Samoa, el matrimonio con la hermana mayor. La preferencia por el matrimonio con la prima matrilateral en los batak y en otras regiones de Indonesia, los indicios en favor de la antigua existencia —del mismo sistema en el Japón,[23] sugieren otra interpretación— que, por otra parte, no excluye la precedente; las mujeres de la misma generación que el sujeto, si bien confundidas en la misma designación, se distinguirían, según el punto de vista en el cual uno se ubique, en cónyuges posibles y en cónyuges prohibidos. En cuanto a este aspecto se notará que en el vocabulario batak un hombre aplica el término *tulang* al hermano de la madre y a la hija de este último que es el cónyuge preferido, mientras que una mujer se dirige a una extranjera y a un extranjero con los nombres de "hermana del padre" y "hermano de la madre" respectivamente,[24] vale decir, con el nombre de la mujer del clan que se casa en otra parte o con el de los tíos cuyos hijos una mujer no desposa.

Si la significación más general de *aidu* es "extranjero" y las significaciones derivadas "allegado" y "enemigo", es bien evidente que estas últimas representan dos modalidades distintas o, más exactamente, dos perspectivas de la misma realidad: entre los "otros grupos", algunos son mis allegados, otros mis enemigos, y cada uno de ellos es al mismo tiempo, pero no para

[21] R. F. Barton, Reflection in Two Kinship Terms of the Transition to Endogamy, *American Anthropologist*, vol. 43, 1941.

[22] B. H. Chamberlain, *Translation of "Ko-Ji-Ki"*, Kobe, 1932.

[23] Cf. capítulo XXVII.

[24] E. M. Loeb, Patrilineal and Matrilineal Organization in Sumatra; I: The Batak, *American Anthropologist*, vol. 35, 1935, págs. 22 y 25.

la misma persona, un enemigo y un allegado. Esta interpretación relativista, evidente en este caso, también puede aplicarse con facilidad al primer caso sin recurrir a la hipótesis de un matrimonio arcaico con la hermana. Basta considerar que, partiendo de la significación general de *tulang*: "hijas de mi generación", éstas son, ora "hermanas", ora "esposas". De la misma manera en que un grupo "allegado" es simultáneamente "enemigo de alguien", así una "mujer casada" debe necesariamente ser —y para que me case con ella – una "hermana de alguien".

Distinguimos así una endogamia "verdadera" que es una endogamia de clase (en el sentido lógico pero al mismo tiempo, en muchas sociedades que la practican, en el sentido social del término clase) y una endogamia funcional que puede denominarse endogamia de relación; ésta no es más que la contraparte de la exogamia; en una forma positiva expresa el carácter aparentemente negativo de esta última.

No obstante, como señalamos al comienzo de este capítulo, la endogamia complementaria está allí para recordar que el aspecto negativo no es más que el aspecto superficial de la prohibición. El grupo en el interior del cual se prohíbe el matrimonio enseguida evoca la noción de otro grupo, de caracteres definidos (prohibición del incesto acompañada por un sistema exogámico) o ambiguos (prohibición simple sin exogamia), en el interior del cual el matrimonio es, según los casos, simplemente posible o inevitable; la prohibición del uso sexual de la hija o de la hermana obliga a dar en matrimonio la hija o la hermana a otro hombre y, al mismo tiempo, crea un derecho sobre la hija o la hermana de este último. Así, todas las estipulaciones negativas de la prohibición tienen una contraparte positiva. La prohibición equivale a una obligación y la renuncia despeja el camino para un reclamo. Se ve, pues, hasta qué punto es imposible, como se hace a menudo, considerar la exogamia y la endogamia como instituciones del mismo tipo; eso es verdadero sólo para esta forma de endogamia que denominamos funcional y que no es otra cosa que la exogamia vista de acuerdo con sus consecuencias. Pero la comparación sólo es posible a condición de excluir la endogamia "verdadera" que es un principio inerte de limitación, incapaz de superarse a sí mismo. Por lo contrario, el análisis de la noción de exogamia es suficiente para mostrar su fecundidad. La prohibición del incesto no sólo es, como se sugirió en el capítulo precedente, una prohibición, ya que al mismo tiempo que prohíbe, ordena. La prohibición del incesto, como la exogamia, que es su expresión social ampliada, constituye una regla de reciprocidad. La mujer que se rechaza y que os rechaza es por ello mismo ofrecida. ¿A quién se le ofrece? A veces a un grupo definido por las instituciones, a veces a esa colectividad indeterminada y siempre abierta, limitada sólo por la exclusión de los próximos, como sucede en nuestra sociedad. Pero a esta altura de nuestra investigación creemos posible descuidar las diferencias entre la prohibición del incesto y la exogamia: a la luz de las consideraciones precedentes, sus caracteres formales son, de hecho, idénticos.

Y es más, ya nos encontremos en presencia del caso técnico de matrimonio denominado "por intercambio" o de cualquier otro sistema matrimo-

nial, el fenómeno fundamental que resulta de la prohibición del incesto es el mismo: a partir del momento en que me prohíbo el uso de una mujer, que así queda disponible para otro hombre, hay, en alguna parte, un hombre que renuncia a una mujer que por este hecho se hace disponible para mí. El contenido de la prohibición no se agota en el hecho de la prohibición; ésta se instaura sólo para garantizar y fundar, en forma directa o indirecta, inmediata o mediata, un intercambio. Cómo y por qué sucede esto es lo que ahora debemos mostrar.

Capítulo V

EL PRINCIPIO DE RECIPROCIDAD

Son bien conocidas las conclusiones del admirable *Essai sur le don.* En este estudio, hoy clásico, Mauss se propuso mostrar, en primer lugar, que en las sociedades primitivas el intercambio se presenta no tanto en forma de transacciones como de donaciones recíprocas; luego, que estas donaciones recíprocas ocupan un lugar mucho más importante en estas sociedades que en la nuestra; por fin, que esta forma primitiva de los intercambios no sólo tiene esencialmente un carácter económico, sino que nos pone en presencia de lo que con acierto denomina "un hecho social total", vale decir, dotado de una significación a la vez social y religiosa, mágica y económica, utilitaria y sentimental, jurídica y moral. Se sabe que en muchas sociedades primitivas, y en particular en las de las islas del Pacífico y las de la costa noroeste del Pacífico, en Canadá y en Alaska, todas las ceremonias celebradas en ocasión de acontecimientos importantes se acompañan de una distribución de riquezas. De este modo, en Nueva Zelanda la ofrenda ceremonial de vestimentas, alhajas, armas, alimento y provisiones diversas era un rasgo común de la vida social de los maoríes. Estas donaciones se hacían en ocasión de nacimientos, matrimonios, defunciones, exhumaciones, tratados de paz, delitos y faltas, y "de incidentes demasiado numerosos como para que pueda enumerárselos".[1] Del mismo modo Firth, al considerar las ocasiones en las cuales se producen los intercambios ceremoniales en Polinesia, enumera "nacimientos, iniciaciones, matrimonios, enfermedades, muertes y otros incidentes de la vida social o aspectos del ritual".[2] Para un sector más limitado de la misma región otro observador cita los noviazgos, el matrimonio, la gravidez, el nacimiento y la muerte, y enumera los presentes ofrecidos por el padre del joven durante la fiesta de compromiso: diez canastos de pescado seco, diez mil nueces de coco maduras y seis mil verdes; a su vez él recibe en cambio dos tortas de cuatro pies cuadrados y seis pulgadas de espesor.[3]

Estos regalos se intercambian en el terreno por bienes equivalentes o bien los beneficiarios los reciben con la condición de hacer en una ocasión ulterior contra-regalos cuyo valor excede a menudo al de los primeros pero que, a su vez, dan derecho a recibir más tarde nuevas donaciones que a su vez

[1] E. Best, The Whare Kohanga and its Lore. *Dominion Museum Bulletin*, Wellington, 1929, pág. 36.

[2] R. Firth, *Primitive Polynesian Economics*, Londres, 1939, pág. 321.

[3] H. Ian Hogbin, Sexual Life of the Natives of Ongtong Java. *Journal of the Polynesian Society*, vol. 40, pág. 28. Véanse también las cifras asombrosas reunidas por R. Firth, *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, Nueva York, 1929, pág. 317 y sigs.

superan la suntuosidad de las precedentes. La más característica de estas instituciones es el *potlatch* de los indios de Alaska y de la región de Vancouver. Durante el *potlatch* se transfieren así valores considerables que a veces pueden elevarse a varias decenas de millares de cobertores entregados en forma natural o en la forma simbólica de placas de cobre, cuyo valor exterior se acrecienta en función de la importancia de las operaciones a que se las destinará. Estas ceremonias tienen una triple función: proceder a una restitución de regalos anteriormente recibidos aumentados con el interés correspondiente que puede llegar a un cien por ciento; establecer públicamente el derecho de un grupo familiar o social a un título o a una prerrogativa o anunciar en forma oficial un cambio de status; por fin, superar a un rival en munificencia, aplastarlo, si es posible, bajo la perspectiva de obligaciones de retorno, a las que se espera que no podrá satisfacer, de modo de quitarle privilegios, títulos, rango, autoridad, prestigio.[4] Sin duda, el sistema de las donaciones recíprocas sólo alcanza proporciones tan vastas en los indios de la costa noroeste del Pacífico; esos virtuosos que dan prueba de un genio y de un temperamento excepcionales en el tratamiento de los temas fundamentales de la cultura primitiva. Pero Mauss pudo establecer la existencia de instituciones análogas en Melanesia y en Polinesia. Por ejemplo, es cierto que las fiestas de alimentación de varias tribus de Nueva Guinea tienen como función principal obtener el reconocimiento de un nuevo *pangua* por una convención de testigos,[5] vale decir la misma función que, según Barnett, constituye la base fundamental de los *potlatch* de Alaska. El mismo autor ve, en la puja de un postor con otro, un carácter particular de las ceremonias de los kwakiutl y trata el préstamo con interés como una operación preliminar al *potlatch*, más que como una de sus modalidades.[6] Sin duda, hay variaciones locales; pero los diversos aspectos de la institución forman un todo que se reencuentra, en forma más o menos sistematizada, en América del Norte y del Sur, en Asia y en Africa. Se trata aquí de un modelo cultural universal o por lo menos desarrollado igualmente en todas partes.

Pero debe insistirse en el punto siguiente: esta actitud del pensamiento primitivo frente a la transmisión de los bienes no sólo se expresa en instituciones nítidamente definidas y localizadas. Impregna todas las operaciones, rituales o profanas, durante las cuales se dan o reciben objetos o productos. En todas partes encontramos un doble supuesto implícito o explícito: los regalos recíprocos constituyen un modo, normal o privilegiado según el grupo, de transmisión de los bienes, o de ciertos bienes, y estos regalos no se ofrecen, de modo principal o en todo caso esencial, con el fin de recoger un

[4] G. Davy, *La Foi jurée*. París, 1922. G. P. Murdock, Rank and Potlatch among the Haida. *Yale University Publications in Anthropology*, nº 13, 1936. H. G. Barnett, The Nature of the Potlatch, *American Anthropologist*, vol. 40, 1938.

[5] Véase más adelante capítulo VI.

[6] F. Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*. Report of the U. S. Museum for 1895, Smithsonian Institution. Washington, 1897. H. G. Barnett, op. cit., pág. 351 y sigs.

beneficio o ventajas de naturaleza económica. "Después de la fiesta del nacimiento", escribe Turner acerca de la refinada cultura de Samoa, "después de recibir y devolver los *oloa* y los *tonga* (vale decir los bienes masculinos y los bienes femeninos) el marido y la mujer no salían más ricos que antes . . ." [7]

Hogbin observa que ni uno ni otro de los participantes retira beneficio material verdadero de semejantes cambios. "De hecho, en ciertos momentos los regalos que se intercambian son de la misma naturaleza. Así puede suceder que una pelota de trenza ofrecida durante el ceremonial reclame en retorno una pelota de la misma especie y de la misma importancia y se ofrecerá exactamente con el mismo ceremonial. Lo mismo sucede cuando un paquete de alimento que se da como regalo se reemplaza por un regalo de retorno, compuesto por un paquete igual del mismo alimento preparado según la misma receta." [8] Sobre la costa sur de Nueva Guinea, los indígenas emprenden largos viajes para dedicarse a una operación que, desde un punto de vista económico, parece carecer por completo de sentido: intercambian animales vivos.[9] De la misma manera, en los intercambios que acompañan al matrimonio yukaghir los parientes que recibieron un reno devuelven un reno.[10] Es que, en efecto, el intercambio no aporta un resultado tangible, como ocurre en las transacciones comerciales que tienen lugar en el seno de nuestra sociedad. El provecho descontado no es ni directo ni inherente a las cosas intercambiadas, como lo son el beneficio del dinero o el valor de consumo. O más bien no lo es de acuerdo con nuestras propias convenciones. Puesto que, para el pensamiento primitivo, en lo que nosotros denominados un "bien", además de aquello que lo convierte en un bien para su propietario o su mercader, hay otra cosa. Las mercaderías no sólo son bienes económicos sino vehículos e instrumentos de realidades de otro orden: potencia, poder, simpatía, status, emoción; y el juego sabio de los intercambios (en los que, a menudo, no hay más transferencia real de la que se encuentra entre los jugadores de ajedrez, al avanzar las piezas alternativamente sobre el tablero, únicamente con la intención de provocar una respuesta) consiste en un conjunto complejo de maniobras, conscientes o inconscientes, para ganar seguridades y precaverse contra riesgos, en el doble terreno de las alianzas y de las rivalidades.

Las desventuras de Amundsen muestran lo que cuesta perder el sentido de la reciprocidad: "Por los regalos generosos que se les daban en respuesta a sus presentes, los esquimales llegaron rápidamente a la conclusión de que era ventajoso ofrecer todas sus mercaderías en forma de regalos. Pronto

[7] Citado por Mauss, op. cit., pág. 42.

[8] H. Ian Hogbin, Polynesian Ceremonial Gift Exchanges, *Oceania*, vol. 3, nº 1, 1932, pág. 13.

[9] F. E. Williams, *Papuans of the Trans-Fly*, Oxford, 1936, pág. 137. W. E. Armstrong, Svau-Tawala, Papua, *Anthropology Report*, nº 1.

[10] W. Jochelson, *The Yukhagir...*, pág. 96.

hubo que rechazar todo obsequio y recurrir al comercio propiamente dicho." [11] Del mismo modo, Holm comprueba que un intercambio con un indígena da lugar a una pretensión general, por parte de todos los demás, al mismo regalo: "Los indígenas explicaron que siempre daban a la gente todo lo que pedían." Pero es necesario precisar el verdadero sentido de esta declaración: "Cuando alguien quiere comenzar un *patukhtuk*, aporta un objeto cualquiera al *kashim* (casa de los hombres) y lo da a la persona con la cual desea establecer una relación de intercambio diciendo: 'es un *patukhtuk*'. El otro está obligado a aceptar el regalo y a ofrecer un objeto del mismo valor en retribución; el primero aporta entonces otra cosa y estas operaciones continúan a veces hasta que los dos hombres cambian todos sus bienes, ya que el que recibió en primer lugar está obligado a responder hasta que el iniciador quiera detenerse." [12] Esta pasión por regalar, acompañada por la obligación ritual, para quien recibe el obsequio, de aceptar y devolver, se encuentra en el extremo opuesto del continente americano, entre los yaghan.[13]

Al problema planteado por Turner en el texto citado más arriba y que concierne a una cultura altamente desarrollada, responde en forma adecuada una observación de Radcliffe Brown sobre los intercambios de regalos en un pueblo de uno de los niveles más primitivos que se conocen, los habitantes de las islas Andamán: "La meta es ante todo moral, el objetivo es producir un sentimiento amistoso entre dos personas en juego..." [14] La mejor prueba del carácter supraeconómico de estos intercambios es que, en los *potlatch*, a veces no se duda en destruir valores considerables al romper o al arrojar al mar un "cobre" y que el aniquilamiento de la riqueza confiere un prestigio mayor que su distribución, por más liberal que sea, puesto que ella supone siempre un retorno. El carácter económico subsiste, sin embargo, aunque limitado y restringido por los otros aspectos de la institución. "No es la simple posesión de las riquezas la que confiere el prestigio, sino más bien su distribución... Sólo se juntan riquezas para elevarse en la jerarquía social." En efecto, "la idea de la donación gratuita es completamente ajena a la cultura de Malekula... una donación es a lo sumo una aventura, una especulación y una esperanza de retorno". Sin embargo, "aun al intercambiar puercos por puercos, o alimento por alimento, las transacciones no pierden del todo su alcance económico: impulsan al trabajo y estimulan la necesidad de cooperación a la que dan origen".[15]

Pero no sólo en la sociedad primitiva parece reinar la idea de que la obtención de bienes —o por lo menos la obtención de algunos bienes— mediante

[11] F. Boas, *The Eskimo...*, op. cit., pág. 374.

[12] E. W. Nelson, *The Eskimo about Bering Strait*, 18th Annual Report, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington, pág. 309.

[13] M. Gusinde, *Die Feuerland Indianer*, Viena, 1937, pág. 980 y sigs.

[14] Citado por Mauss, op. cit., pág. 62.

[15] A. B. Deacon, *Malekula...*, págs. 199 y 202.

donaciones recíprocas posee una ventaja misteriosa mayor que la obtención por medio de la producción o la adquisición individuales. Los indios de Alaska distinguen los objetos de consumo o provisiones que no salen del círculo de la producción y del consumo familiares y las riquezas, la propiedad por excelencia, que los kwakiutl llaman *the rich food*. Esta comprende los cobertores con blasones, las cucharas de cuerno, las escudillas y otros recipientes ceremoniales, las vestimentas de pompa, etc., todos objetos cuyo valor simbólico excede infinitamente al del trabajo o al de la materia prima y que sólo pueden entrar en los ciclos rituales de los intercambios tribales e intertribales. Pero tal distinción sigue en vigencia en el seno de la sociedad moderna. Sabemos que existen ciertos tipos de objetos especialmente apropiados para regalarse las más de las veces a causa de su carácter no inmediatamente utilitario. En algunos países ibéricos estos objetos sólo pueden encontrarse, en todo su lujo y en toda su diversidad, en comercios concebidos en función de este destino privilegiado: las "casas de regalías" o "casas de presentes" * a las que les corresponden los *gift shops* del mundo anglosajón. Ahora bien, apenas es necesario señalar que los regalos, así como las invitaciones, que también son, aunque no en forma exclusiva, distribuciones liberales de alimento y de bebida, "se devuelven"; entonces también aquí estamos de lleno en el dominio de la reciprocidad. En nuestra sociedad todo sucede como si se considerara que ciertos bienes que carecen de un valor esencial de consumo, pero a los que atribuimos un gran precio psicológico, estético o sensual (tales como las flores, los bombones y los "artículos de lujo") deberían adquirirse convenientemente en la forma de donaciones recíprocas más que en las de la compra y del consumo individuales.

En nuestra sociedad también existen fiestas y ceremonias que regulan el retorno periódico y el estilo tradicional en vastas operaciones de intercambio. En la sociedad norteamericana, que a menudo da la impresión de que buscara reintegrar a la civilización moderna actitudes y procedimientos muy generales de las culturas primitivas, estas ocasiones tienen una amplitud totalmente excepcional. El intercambio de los regalos de Navidad, al que se dedican con una suerte de ardor sagrado, durante un mes de cada año, todas las clases sociales, no es otra cosa que un gigantesco *potlatch* que compromete a millones de individuos y a cuyo término muchos presupuestos familiares se encuentran ante desequilibrios bastante prolongados. Las *Christmas cards* ricamente ilustradas no alcanzan por cierto el valor de los "cobres", pero el refinamiento de su elección, su singularidad, su precio (que, por ser modesto, no deja de multiplicarse a causa de su número), la cantidad enviada o recibida, son la prueba, que se exhibe de modo ritual sobre la chimenea de quien las recibe en el curso de la semana fatídica de la riqueza de sus vínculos sociales y del grado de su prestigio. También deberían mencionarse las técnicas sutiles que gobiernan la forma de envolver los regalos y que traducen, a su manera, el vínculo personal que existe entre quien hace el obsequio y el obsequio mismo, y la función mágica del regalo: paquetes espe-

* En castellano en el original. [*T.*]

ciales, papeles y cintas consagradas, etiquetas emblemáticas, etc. A causa de la vanidad de los regalos, de su repetición frecuente que resulta del número limitado de los objetos adecuados para ese fin, estos intercambios toman también la forma de una vasta y colectiva destrucción de riquezas. Sin desarrollar el tema folklórico moderno, de todos modos tan significativo, del millonario que prende sus cigarros con billetes de banco, nos encontramos aquí frente a cien pequeños hechos que nos recuerdan que, incluso en nuestra sociedad, la destrucción de riqueza es un medio de prestigio. ¿El comerciante hábil no sabe acaso atraer a la clientela con la confidencia de que "sacrifica" mercaderías de alto precio? El móvil es económico pero la terminología preserva un aroma misterioso.

Sin duda en la sociedad moderna el juego proporciona la imagen más sorprendente de estas transferencias de riqueza con el único fin de adquirir prestigio y en sí mismo requeriría un estudio especial. Aquí nos limitaremos a hacer una breve observación: en el curso de los últimos cien años, el juego tomó un desarrollo excepcional cada vez que los medios de pagos excedieron de modo considerable las disponibilidades locales de mercancías: a las fabulosas historias de juego del Klondyke o de Alaska en el momento de la expansión minera, se suman las de las regiones amazónicas en la gran época del caucho. Todo sucede como si el dinero, al que solemos considerar como un simple medio de obtención de bienes económicos, encontrara, en el momento en que no puede agotarse en semejante papel, otra función arcaica que antes se atribuía a las cosas preciosas: la de un instrumento de prestigio al precio de la donación o del sacrificio realmente realizado o simplemente arriesgado. Esta ritualización del uso de los "excedentes" responde a la reglamentación, que ya estudiamos en el capítulo III, del uso de los "productos escasos". Entre estos dos extremos se encuentra una especie de zona de indiferencia y de libertad. Las observaciones de Martius sobre los arawak son conocidas: "Aunque tengan la idea de la propiedad individual, lo que cada uno posee es tan trivial y fácil de procurarse que todos prestan y toman prestado sin preocuparse demasiado por la restitución." [16] Los yakut se negaban a creer que en algún lugar del mundo alguien pudiera morirse de hambre, cuando resulta tan fácil ir a compartir la comida de un vecino.[17] Los refinamientos del reparto o de la distribución aparecen, pues, junto con la urgencia o con la ausencia de la necesidad.

Sin embargo, de nuevo nos hallamos aquí en presencia de un modelo general; en el dominio tan característico de las prestaciones alimentarias, cuya actual vigencia atestiguan los banquetes, los té y las *soirées*, el lenguaje mismo en su expresión "dar una recepción" muestra que, tanto en nuestra sociedad como en Alaska o en Oceanía, "recibir" es dar. Este carácter de reciprocidad no es el único que permite el acercamiento en las comidas y su ritual con las instituciones primitivas que evocamos: "Dentro de las relacio-

[16] C. F. P. von Martius, *Beiträge zur Ethnographie*, etc., Leipzig, 1867.

[17] W. G. Sumner, The Yakuts. Abridged from the Russian of Sieroshevski, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 31, 1901, pág. 69.

nes económicas y sociales, la expresión *fai te kai*: 'preparar el alimento', se entiende y se refiere a menudo al acto preliminar de la apertura de la relación, ya que una canasta de alimento constituye el medio común para introducir una petición, para pedir perdón por un mal causado o para cumplir con una obligación. En las instrucciones indígenas que se relacionan con la forma de actuar en una cantidad de situaciones, las palabras 've a tu casa, prepara la comida' a menudo son las que aparecen en primer lugar." [18] Se "ofrece" un almuerzo a una persona que se desea honrar y esta clase de invitación constituye el medio que se usa con más frecuencia para "devolver" una cortesía. Cuanto más toma el aspecto social la vía estrictamente alimentaria, más se estiliza el tipo de alimento ofrecido, su presentación: el servicio de porcelana fina, la platería, los manteles bordados, guardados preciosamente en los armarios y en los aparadores familiares son una notable contraparte de las escudillas y de las cucharas ceremoniales de Alaska sacadas, en ocasiones análogas, de los cofres pintados y con blasones. Sobre todo, son reveladoras las actitudes frente al alimento. También para nosotros parece que lo que puede denominarse, sin hacer un juego de palabra, las *rich food*, corresponde a otra función además de la satisfacción de las necesidades fisiológicas. Cuando se "da" una cena no se sirve el menú cotidiano, y la literatura evocó copiosamente el salmón-mayonesa, el rodaballo-salsa batida, los fiambres de *foie gras*. Y todo ese folklore de los banquetes. Aun más: si las prestaciones alimentarias requieren ciertos alimentos definidos por la tradición, su sola aparición provoca, según un significativo retorno, su consumo en forma compartida. Una botella de vino añejo, un licor raro, un *foie gras*, invitan al otro a abrir paso a un sordo reclamo en la conciencia del propietario; son alimentos que no se comprarían para consumir en soledad sin un vago sentimiento de culpabilidad. En efecto, el grupo juzga con una dureza singular a la persona que "bebe sola". Durante los intercambios ceremoniales polinesios está prescripto que los bienes no se intercambien, en la medida de lo posible, en el interior del grupo de los parientes próximos sino que vayan a otros grupos y a otros pueblos. No cumplir con este deber se llama *sori tana*, "comer de su propia canasta". Y en las danzas de aldea las convenciones solicitan que los dos grupos locales no consuman la comida que cada uno aportó, sino que intercambien sus provisiones y que cada uno coma el alimento del otro.[19] La acción de aquel que —tal como la mujer del proverbio maorí *Kai kino ana Te Arahe*— comiera en secreto los platos de la ceremonia sin ofrecer una parte de ellos [20] provocaría, por parte de sus próximos, sentimientos que, según las circunstancias y las personas, podrían ser de ironía, de burla, de repudio, de desprecio y hasta a veces de cólera; pero estos sentimientos, cada uno según su tipo, despiertan un eco debilitado de emociones semejantes a aquellas a las que nos referimos en los capítulos precedentes. Parecería que el grupo percibiera de manera confusa una es-

[18] R. Firth, *Primitive Polynesian Economics...*, pág. 372.

[19] Ibíd., págs. 311 y 321.

[20] E. Best, *The Maori*, Wellington, 1924, vol. 1, pág. 425.

pecie de incesto social en el cumplimiento individual de un acto que normalmente requiere la participación colectiva.[21]

El ritual de los intercambios no sólo se presenta en las comidas ceremoniales. La cortesía exige que se ofrezca la sal, la manteca, el pan y que se presente la fuente al vecino antes de servirse uno mismo. Muy a menudo observamos el ceremonial de la comida en restaurantes de baja categoría del sur de Francia, sobre todo en aquellas regiones donde el vino, por ser la industria esencial, se halla rodeado de algo semejante a un respeto místico que lo transforma en la *rich food* por excelencia. En aquellos pequeños establecimientos donde el vino está incluido en el precio de la comida, cada comensal encuentra frente a su plato una modesta botella de un líquido la mayoría de las veces indigno. Esta botella es semejante a la del vecino, en la misma forma que lo son las porciones de carne y de legumbres que un sirviente distribuye en rueda. Y sin embargo, enseguida se manifiesta una singular diferencia de actitud frente al alimento líquido y al sólido: éste representa las servidumbres del cuerpo y aquél su lujo; uno sirve en primer lugar como alimento, el otro para honrar. Cada comensal come, si así puede decirse, para sí mismo, y observar que se es servido en forma mínimamente desventajosa despierta amargura frente a los más favorecidos y una queja celosa al patrón. Pero con el vino sucede otra cosa muy distinta: si una botella estuviera llena de modo insuficiente, su poseedor reclamará con buen humor el juicio del vecino. El patrón se enfrentará, no con la reclamación de una víctima individual sino con una amonestación comunitaria: es que en efecto, a diferencia del "plato del día", bien personal, el vino es un bien social. La pequeña botella puede contener a lo sumo un vaso; este contenido se volcará no en el vaso del propietario, sino en el de su vecino, y éste cumplirá enseguida un gesto correspondiente de reciprocidad.

¿Qué sucedió? Las dos botellas son idénticas en el volumen, su contenido es semejante en cuanto a calidad. En fin de cuentas, cada participante de esta escena reveladora no recibió más de lo que le hubiera correspondido en caso de haber consumido su parte personal. Desde un punto de vista económico, nadie ganó ni nadie perdió. Pero en un intercambio hay algo más que las cosas cambiadas.

La situación de dos extraños que se enfrentan a menos de un metro de

[21] Véanse las versiones griega y camboyana de *Piel de Asno*, en el cual el rey presenta en forma simbólica sus deseos incestuosos para con su hija: "Un hombre tiene un cordero que él mismo educó y alimentó. ¿Qué es mejor, que se lo coma él mismo o que sea otro quien se lo coma?" y en la versión Khmer: "Al convocar un día a sus mandarines, les preguntó si el hombre debía comer o vender los frutos del árbol que él plantó" (E. Cosquin, *Etudes Folkloriques*, París, 1922, pág. 9). Inversamente, en los baiga de la India central el incesto se expía ofreciendo grandes festines. (V. Elwin, A Note on the Theory and Symbolism of Dreams among the Baiga, *British Journal of Medical Psychology*, 1939); y los indígenas de las islas Trobriand justifican su condenación indignada del incesto entre padre e hija —que en un régimen matrilineal no es una infracción a la ley de exogamia y no está sancionado por las enfermedades rituales— diciendo: "Está muy mal, porque ya se casó con la madre; ya se apropió de los primeros regalos" (B. Malinowski, *The Sexual Life...*, vol. 2, págs. 530-531).

distancia, a ambos lados de la mesa de un restaurante barato (puesto que la posesión de una mesa individual es un privilegio que se paga, y que no puede concederse por debajo de cierta tarifa) es trivial y accesoria. Sin embargo, resulta eminentemente reveladora puesto que ofrece un ejemplo, raro en nuestra sociedad (pero cuyas ocasiones se multiplican en las formas primitivas de la vida social), de la formación de un grupo para el cual, sin duda a causa de su carácter temporario, no se dispone de una fórmula ya preparada de integración. La costumbre de nuestra sociedad es ignorar a aquellos cuyo apellido, ocupaciones y rango social no se conocen. Sin embargo, en el pequeño restaurante las personas se encuentran en esas condiciones durante una hora u hora y media, ubicadas en una promiscuidad bastante estrecha y unidas, de modo momentáneo, por una identidad de preocupaciones. Existe un conflicto, sin duda no demasiado agudo pero sí real y suficiente para crear un estado de tensión, entre la norma de la soledad y el hecho de la comunidad entre un individuo y otro. Se sienten solos y al mismo tiempo juntos, constreñidos a mantener la reserva habitual entre extraños, mientras que su posición respectiva en el espacio físico y su relación con los objetos y utensilios de la comida sugieren, y en cierta medida reclaman, la intimidad. Durante un breve lapso estos dos extraños están expuestos a vivir juntos. Sin duda no en forma tan prolongada ni tan estrecha como cuando deben compartir un camarote en un transatlántico o en un coche-cama; pero, también, por esta razón su cultura se preocupó menos por definir un protocolo. Nada podría impedir que surgiese una imperceptible ansiedad en el estado de los comensales, a causa de la ignorancia de los pequeños malestares que la situación puede anunciar. La distancia social que se mantiene, aunque no se acompañe por ninguna manifestación de desprecio, de insolencia o de agresión, es en sí misma un factor de sufrimiento en el sentido de que todo contacto social implica un llamado y que este llamado es una esperanza de respuesta. El intercambio del vino permite solucionar esta situación fugaz pero difícil. Es una expresión de buena disposición que disipa la incertidumbre recíproca; sustituye la yuxtaposición por un vínculo. Pero es también más que esto: al compañero, que tenía derecho a mantener reserva, se lo provoca para que salga de ella; el vino que se ofrece reclama más vino como devolución, la cordialidad exige la cordialidad. A partir del momento en que uno de los comensales decide escapar de ella, la relación de indiferencia no puede volver a constituirse tal como era; de ahí en adelante sólo puede ser de cordialidad o de hostilidad; no se tiene la posibilidad, sin caer en una insolencia, de negar su vaso al ofrecimiento del vecino. Y la aceptación del ofrecimiento autoriza a otro ofrecimiento: el de la conversación. De este modo, se establece una cantidad de menudos vínculos sociales mediante una serie de oscilaciones alternadas, según las cuales uno se ofrece un derecho al dar y se impone una obligación al recibir y, siempre en los dos sentidos, más allá de lo que se dio o aceptó.

Aun hay más. El que abre el ciclo se asegura la iniciativa, y la mayor soltura social de que dio prueba se convierte en una ventaja, ya que la apertura implica siempre un riesgo: riesgo de que el compañero responda a la

libación ofrecida con un trago menos generoso o riesgo, por lo contrario, de que se dedique a una puja y los obligue —siendo la botella, no lo olvidemos, mínima— sea a perder, en la forma de la última gota, vuestra última carta de triunfo, sea a obligar a vuestro prestigio a sacrificar una botella más. Es cierto entonces que estamos, en escala microscópica, en presencia de un "hecho social total" cuyas connotaciones son a la vez psicológicas, sociales y económicas. Ahora bien, creemos que este drama, fútil en apariencia, al que tal vez piense el lector que damos una importancia desproporcionada, ofrece al pensamiento sociológico, por lo contrario, material para reflexiones inagotables. Ya señalamos el interés que, en nuestra opinión, presentan las formas no cristalizadas de la vida social; [22] junto con los agregados espontáneos que resultan de crisis o (como en el ejemplo que se acaba de discutir) en los simples subproductos de la vida colectiva, tal vez encontremos vestigios aún frescos de experiencias psicosociales muy primitivas y de las que buscaríamos en vano el equivalente en la escala, irremediablemente inferior, de la vida animal o en la otra, muy superior, de las instituciones arcaicas o salvajes. En este sentido, las actitudes respectivas de los desconocidos del restaurante se nos presentan como la proyección infinitamente lejana, apenas perceptible, pero no obstante reconocible, de una situación fundamental: aquella en la que se encuentran individuos o bandas primitivas al entrar en contacto, por primera vez o en forma excepcional, con desconocidos. En otra parte mostramos [23] las características angustiantes de esta experiencia de la vida primitiva. Los primitivos no conocen más que dos medios de clasificar a los grupos extranjeros: "buenos" o "malos". Pero la traducción ingenua de los términos indígenas no debe crear una ilusión. Un grupo "bueno" es aquel al cual se otorga hospitalidad sin discusión, aquel por el cual uno se despoja de los bienes más preciosos, mientras que el grupo "malo" es aquel del cual se espera y al cual se promete, en la primera ocasión, el sufrimiento o la muerte. Con uno se lucha, con el otro se intercambia. A la luz de esto debe comprenderse la leyenda chukchi de los "Invisibles" en la que los bienes, misteriosamente vehiculizados, se intercambian por sí mismos; nada la aclara mejor que la descripción de sus antiguos mercados: Los hombres llegaban a ellos armados y los productos se ofrecían en la punta de las lanzas; a veces en una mano se sostenía un fardo de pieles y en la otra un cuchillo para cortar pan y así se estaba preparado para la lucha a la menor provocación. De este modo, el mercado se designaba antes con una sola palabra: *elpu'r. IkIn*, "intercambiar" que también se aplicaba para las venganzas. La lengua moderna introdujo un nuevo verbo: *uili'urkIn*, "hacer comercio", que corresponde al koryak *uili'uikIn*, "hacer la paz". El autor a quien debemos tales observaciones añade: "La diferencia de significación entre el antiguo y el nuevo término es sorprendente." [24]

[22] Págs. 79 y sigs.

[23] C. Lévi-Strauss, *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara.*

[24] W. Bogoras, *The Chukchee...*, págs. 53-55.

Ahora bien, el intercambio, fenómeno total, es en primer lugar un intercambio integral que incluye el alimento, objetos fabricados, y esa categoría de los bienes más preciosos: las mujeres. Sin duda, estamos bien lejos de los extraños del restaurante y tal vez nos sobresaltaremos frente a la sugestión de que la repugnancia que experimenta un campesino meridional al beber de su propia botella de vino proporciona el modelo según el cual se construyó la prohibición del incesto. Por cierto, ésta no proviene de aquélla. Sin embargo, creemos que ambas constituyen fenómenos del mismo tipo, que son elementos de un mismo complejo cultural o, más exactamente, del complejo fundamental de la cultura. Esta identidad fundamental es, por otra parte, evidente en Polinesia. Firth distingue allí tres esferas de intercambio en función de la movilidad relativa de los artículos que intervienen. En la primera esfera se incluye sobre todo el alimento en formas diversas; la segunda abarca la cuerda trenzada y el género de corteza; en la tercera se sitúan los anzuelos de concha y de caracoles, el cable, los panes de turmeric y las piraguas. Agrega: "Además de estas tres esferas de intercambio, debe agregarse una cuarta cuando se trata de bienes cuya calidad es individual. Así, por ejemplo, la transferencia de una mujer por parte de un hombre que no puede pagar su canoa de otra forma. Las transferencias de tierra pueden situarse en la misma categoría. Las mujeres y las tierras se entregan en pago por obligaciones individuales." [25]

Tal vez se nos opondrá una objeción que es indispensable disipar antes de llevar más lejos la demostración. Se dirá: así se aproximan dos fenómenos que no son de la misma naturaleza. Sin duda, la donación constituye una forma primitiva del intercambio. Pero precisamente desapareció en provecho del intercambio, salvo en el caso de algunas supervivencias tales como las invitaciones, las fiestas y los regalos, que usted puso, en forma abusiva, sobre el tapete, ya que en nuestra sociedad la proporción de los bienes que se transfieren según estas modalidades arcaicas representa un porcentaje irrisorio, si se los compara con los que son objeto de comercio y de regateo. Las donaciones recíprocas son vestigios atractivos que pueden despertar la curiosidad del anticuario, pero no es admisible derivar, a partir de un tipo de fenómeno hoy anormal y excepcional y de interés puramente anecdótico, una institución como la prohibición del incesto, tan general e importante en nuestra sociedad como en cualquier otra. En otras palabras, se nos reprochará, como nosotros mismos lo hicimos a McLennan, Spencer, Lubbock y Durkheim, que derivemos la regla de la excepción, lo general de lo especial, la función de la supervivencia. Tal vez se agregará que la prohibición del incesto y la donación recíproca no tienen más que un carácter común: la repulsión individual y la reprobación social dirigida contra el consumo unilateral de ciertos bienes, pero que el carácter esencial de las donaciones recíprocas, vale decir el aspecto positivo de reciprocidad, está totalmente ausente en el primer caso de tal manera que a lo sumo nuestra interpretación podría ser válida para los sistemas exogámicos (y, en particular, para las organiza-

[25] R. Firth, *Primitive Polynesian Economics*, pág. 344.

ciones dualistas) que presentan este carácter de reciprocidad, pero no para la prohibición del incesto tal como la practica nuestra sociedad.

Comenzaremos por la segunda objeción a la cual hicimos referencia en el capítulo anterior. Afirmamos, en efecto, que la prohibición del incesto y la exogamia constituyen reglas sustancialmente idénticas y que difieren entre sí sólo por un carácter secundario: la reciprocidad, presente en ambos casos, sólo es inorgánica en el primero, mientras que está organizada en el segundo. Como la exogamia, la prohibición del incesto es una regla de reciprocidad ya que únicamente renuncio a mi hija o a mi hermana con la condición de que mi vecino también renuncie a las suyas; la violenta reacción de la comunidad frente al incesto es la reacción de una comunidad dañada; el intercambio —a diferencia de la exogamia— puede no ser ni explícito ni inmediato: pero el hecho de que pueda obtener una mujer es, en último análisis, la consecuencia de que un hermano o un padre hayan renunciado a ella. Sólo que la regla no dice en provecho de quién se renuncia; el beneficiario, o en todo caso la clase beneficiada, está, por lo contrario, delimitada en el caso de la exogamia. Entonces la única diferencia es que, en la exogamia, se expresa la creencia de que es necesario definir las clases para que sea posible establecer una relación entre ellas, mientras que en la prohibición del incesto la relación es suficiente para definir, en cada instante de la vida social, una multiplicidad compleja y renovada sin cesar de términos directa o indirectamente solidarios. Esta transformación plantea por sí misma un problema que deberemos resolver; lo haremos al mostrar que la exogamia y la prohibición del incesto deben interpretarse ambas en función del modelo más simple, proporcionado por el matrimonio entre primos cruzados. Pero, sea cual fuere la solución propuesta, se ve que la prohibición del incesto no difiere de la exogamia y de los intercambios de prestaciones de otro orden.

La otra objeción se refiere a un punto igualmente esencial, ya que se trata de elegir entre dos interpretaciones posibles del término "arcaico". La supervivencia de una costumbre o de una creencia, en efecto, puede explicarse de dos maneras: o bien la costumbre o creencia constituye un vestigio sin otra significación que la de residuo histórico, conservado por azar o en razón de causas extrínsecas, o bien sobrevivió porque, a través de los siglos, continúa desempeñando un papel que no difiere, en esencia, de aquel que explica su aparición inicial. Una institución puede ser arcaica porque perdió su razón de ser o, por lo contrario, porque esta razón de ser es tan fundamental que la transformación de sus medios de acción no fue posible ni necesaria.

Tal es el caso del intercambio. Su papel en la sociedad primitiva es esencial, puesto que abarca al mismo tiempo ciertos objetos materiales, valores sociales y también a las mujeres; pero mientras que en relación con las mercaderías fue perdiendo importancia en provecho de otros modos de adquisición, por lo contrario, en lo que respecta a las mujeres, conservó su función fundamental: por una parte, porque éstas constituyen el bien por excelencia, y en el capítulo III justificamos el lugar excepcional que ocupan en el sistema primitivo de valores; pero sobre todo porque las mujeres no son, en primer lugar, un signo de valor social sino un estimulante natural y el estímulo del

único instinto cuya satisfacción puede diferirse: el único, en consecuencia, por el cual, en el acto de intercambio y por la percepción de la reciprocidad, puede operarse la transformación del estímulo en signo y, al definir por este paso fundamental el pasaje de la naturaleza a la cultura, florecer como institución.

La inclusión de las mujeres en el número de las prestaciones recíprocas de grupo a grupo y de tribu a tribu es una costumbre tan general que un volumen no alcanzaría para enumerar los ejemplos. En primer lugar, observemos que el matrimonio se considera en todas partes como una ocasión particularmente favorable para la apertura o el desenvolvimiento de un ciclo de intercambios. Es evidente que los "regalos de casamiento" de nuestra sociedad entran en el grupo de los fenómenos que estudiamos más arriba.

En Alaska y en Colombia Británica, el matrimonio de una muchacha necesariamente es acompañado por un *potlatch*; hasta tal punto que los aristócratas comox organizan seudoceremonias de matrimonio en las que, por otra parte, no hay novia, con el único fin de adquirir privilegios en el curso de los ritos de intercambio.[26] Pero la relación existente entre el matrimonio y los regalos no es arbitraria: el matrimonio es parte inherente de las prestaciones que lo acompañan: constituye sólo su motivo central (fig. 3). No hace mucho en nuestra sociedad existía la costumbre de "pedir" a una muchacha en matrimonio y el padre de la novia "daba" su hija en casamiento; en inglés siempre se dice *to give up the bride*. Y de la mujer que toma un amante se dice que "se entrega". El término *gift* en las lenguas germánicas siempre posee el doble sentido de "regalo" y de "noviazgo"; de la misma manera, en árabe, *sadaqa* significa al mismo tiempo limosna, el precio de la novia, la justicia y el impuesto. Sin duda, en este último caso la identificación puede explicarse por el hábito de comprar esposas. Pero el matrimonio por compra es una institución especial sólo por su forma; en realidad, no es más que una modalidad de ese sistema fundamental que analizó Mauss, según el cual, en la sociedad primitiva y parcialmente aún en la nuestra, los derechos, los bienes y las personas circulan en el seno del grupo según un mecanismo continuo de prestaciones y contraprestaciones. Malinowski mostró que, aun después del matrimonio, en las islas Trobriand el pago de *mapula* representa, por parte del hombre, una contraprestación destinada a compensar los servicios que la mujer proporciona en forma de gratificaciones sexuales. Esa parece ser todavía la función del anillo de boda en nuestra sociedad, ya que la costumbre es dejarlo a la mujer en caso de divorcio, y no incluirlo en el reparto de los bienes comunes.

Aunque menos importantes que los que se realizan en ocasión de los funerales, los intercambios matrimoniales que ilustra la figura 3 merecen nuestra atención por su sorprendente complejidad. Esta se expresa, al mismo tiempo, en el número de las prestaciones y en el de los vínculos sociales que implican. De hecho, el matrimonio pone en juego cinco tipos diferentes de

[26] H. G. Barnett, The Coast Salish of Canada. *American Anthropologist*, vol. 40, 1938, pág. 133.

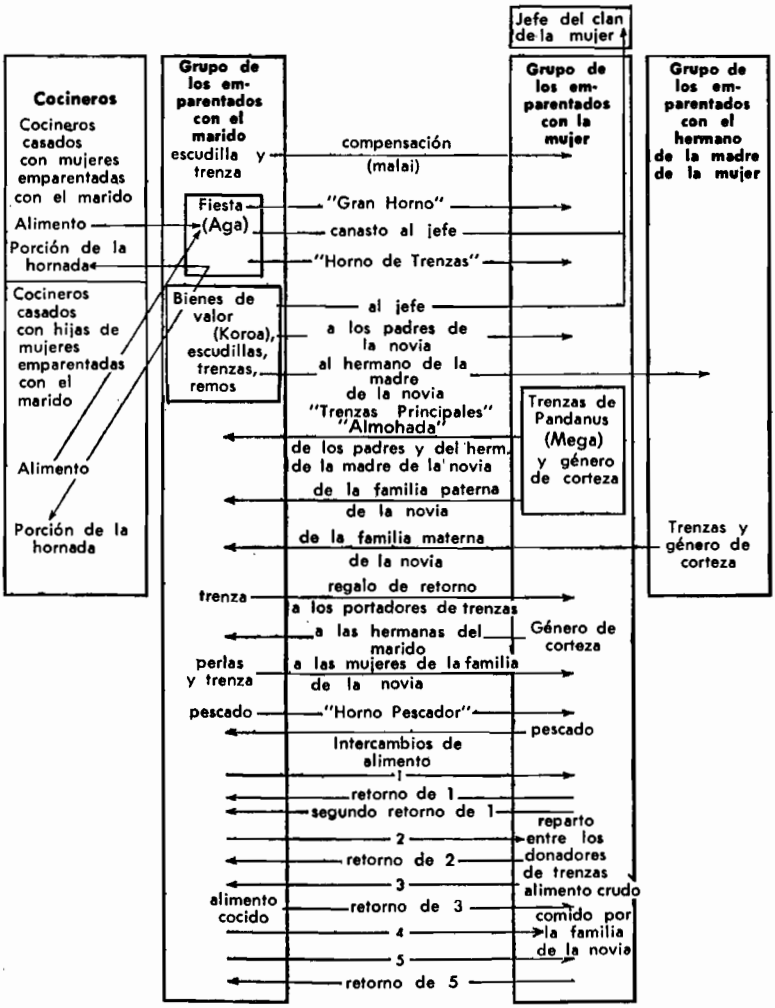


FIG. 3. — Los intercambios matrimoniales (según Raymond Firth, *Primitive Polynesian Economics*, op. cit., fig. 9, pág. 323).

relaciones familiares y sociales. A la derecha del linaje del marido se reconoce, en primer lugar, el linaje de la mujer y, más lejos, el linaje del tío materno de la mujer. El hecho de que este linaje sea distinto del precedente indica que la filiación es patrilineal, como ocurre efectivamente en Tikopia, de donde proviene este ejemplo.[27] A la izquierda del linaje del marido, el

[27] Raymond Firth, *We, the Tikopia*, Nueva York, 1936, capítulo XV.

grupo de los "cocineros" (o más bien de los que son llamados a desempeñar este papel en esta circunstancia particular) se subdivide igualmente, en primer lugar, en allegados por matrimonio con mujeres del linaje del marido; luego, en allegados por matrimonio con mujeres emparentadas con estos allegados. En ocasión del matrimonio de uno de estos miembros, el linaje del marido está respaldado, si así puede decirse, por dos grupos de yernos, yernos directos y yernos indirectos, y sus prestaciones se dirigen a, y le son devueltas por dos grupos de suegros: los suegros propios y los suegros de sus suegros.

En el capítulo XVIII se encontrará este tipo de estructura que, en un sistema de intercambios orientados, conecta cada linaje, por una parte, con sus "yernos próximos" y con sus "yernos alejados", y por otra, con sus "suegros próximos" y con sus "suegros alejados". El fin de la comparación es mostrar que una sociedad, cuyo estudio por cierto indica estructuras de parentesco complejas (puesto que Tikopia no conoce grados preferidos y el matrimonio de los primos está prohibido), se revela de todos modos ante nuestros métodos de análisis y puede definirse, por lo menos de manera funcional, como una sociedad de ciclo largo, en el sentido que se dará a esta expresión en el capítulo XXVII. Desde un punto de vista más general, nos contentaremos con señalar aquí que un nuevo matrimonio reanima a todos los matrimonios que se produjeron en otros momentos y en puntos diferentes de la estructura social, de tal modo que cada conexión se apoya sobre todas las restantes y les da, en el momento en que se establece, una actividad renovada.

Por último es necesario señalar que la "compensación (*te malai*), que inaugura los intercambios matrimoniales representa una indemnización por la abducción de la novia. Ni siquiera el matrimonio por captura contradice la regla de reciprocidad: es más bien uno de los medios jurídicos posibles de ponerla en práctica. La abducción de la novia expresa, de modo dramático, la obligación de cederlas que tiene todo grupo poseedor de muchachas, y así pone de manifiesto su *disponibilidad.*

Entonces resultaría falso decir que se intercambian o se entregan regalos, al mismo tiempo que se intercambian o entregan mujeres, ya que la mujer no es otra cosa que uno de los regalos, el supremo entre los que pueden obtenerse sólo en la forma de donaciones recíprocas. La primera etapa de nuestro análisis justamente se destinó a poner en claro este carácter de bien fundamental que tiene la mujer en la sociedad primitiva y a explicar las razones de ello. No debe, entonces, causar asombro ver a las mujeres incluidas en el número de las prestaciones recíprocas; lo son en primera instancia, pero al mismo tiempo que otros bienes, materiales y espirituales. Este carácter sincrético del lazo conyugal y, más allá de éste y sin duda antes que él, de la alianza, surge claramente del protocolo de la demanda en matrimonio en los bosquimanos de Africa del Sur. Los padres de la joven, solicitados por un intermediario, responden: "somos pobres, no podemos permitirnos entregar a nuestra hija." El pretendiente visita entonces a su futura suegra y

dice: "Vine a hablarle; si usted muere, yo la amortajaré; si su marido muere, yo lo amortajaré", y enseguida vienen los regalos.[28] No se podría expresar mejor el carácter total, sexual, económico, jurídico y social, de este conjunto de prestaciones recíprocas que es el matrimonio. En Ongtong Java, una isla del archipiélago de las Salomón, los intercambios ceremoniales se operan de la manera siguiente (fig. 4):

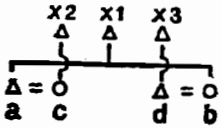


FIG. 4.

Sea *x1* el jefe de grupo de *a* y de *b*, *a* se casó con *c*, cuyo jefe de grupo es *x2*, y *b* está casado con *d*, cuyo jefe de grupo es *x3*. En una ocasión, *a* y sus hermanos dan pescado a *x1*, y *c*, y las mujeres de los hermanos de su marido, le dan panes. En cambio, *a* recibe panes, y *c* pescado. Al mismo tiempo, *d* da pescado a *x3*, y *b* le da panes, y reciben el regalo complementario. En otra ocasión, *a* da a *x2* pescado, y *c* le da panes, y cada uno recibe el regalo complementario en retorno; simultáneamente, *d* entrega pescado a *x1*, y *b* le da panes. De este modo, "en un intercambio, el jefe recibe pescado de sus consanguíneos varones y panes de sus allegados femeninos; en el otro intercambio, recibe pescado de sus allegados masculinos y panes de sus parientes femeninos. En los dos casos, guarda una parte de los regalos y ofrece a cada persona el regalo complementario de lo que el mismo recibió".[29] Los intercambios económicos ofrecen así una glosa ideal de las transacciones matrimoniales.

Al analizar una relación de parentesco especial, sobre la cual volveremos, que rige en ciertos grupos de Nueva Guinea, Seligman señala: "Las gentes de Beipaa engordan puercos y educan perros, pero estos puercos y estos perros no son para ellos; están destinados al pueblo de Amoamo que es su *ufuapie* y, en cambio, los puercos y los perros de Amoamo van a parar a Beipaa... El mismo sistema funciona en lo que respecta a los matrimonios; según la regla admitida, una muchacha de un pueblo no debe desposar a hombres que no entran en el grupo de los *ufuapie*."[30] En estos ejemplos, que pudieron multiplicarse casi al infinito, no sólo se ve que el sistema de las prestaciones *incluye* el matrimonio sino también que lo *continúa*: en Alaska, la rivalidad de los *potlatch* se desenvuelve, en esencia, entre el suegro y el

[28] I. Schapera, *The Khoisan People of South Africa*, Londres, 1930, pág. 106.

[29] H. Ian Hogbin, Tribal Ceremonies at Ongtong Java (Solomon Islands) *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 61, 1931, pág. 47.

[30] C. G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea*, Londres, 1910, pág. 364.

yerno, y en las islas Andaman el yerno debe, bastante tiempo después del matrimonio, honrar especialmente a sus suegros con regalos. En Nueva Caledonia, el nombre de la hermana perpetúa el recuerdo de estos intercambios, al mismo tiempo que su status de mujer exógama garantiza la continuidad de él; se la llama *puneara*, "causa de alimento", y la expresión indica que todo hermano tiene su cubierto puesto en el país donde su hermana se casó.[31]

Por fin, el sistema de las prestaciones *desemboca* en el matrimonio.

En el momento de la pubertad, los jóvenes konyak naga comienzan a buscar a las jóvenes del clan complementario al suyo e intercambian pequeños regalos cuyo valor y naturaleza están determinados en forma estricta por la costumbre. Estos obsequios tienen tal importancia que la primera pregunta que hace un joven a la muchacha cuyos favores pretende es la siguiente: "¿Quieres aceptar mis regalos?" Y la respuesta es: "Los tomaré", o bien: "Recibí regalos de otro; no quiero intercambiar contigo." El texto de estas iniciaciones lo determina la tradición. Este intercambio de regalos inaugura toda una serie de prestaciones recíprocas que conducen al matrimonio, o mejor, que constituyen las operaciones inaugurales de éste: trabajos de campos, comidas, tortas, etcétera.[32]

Las pequeñas bandas nómadas de los indios nambikwara del Brasil occidental normalmente se temen y se evitan; pero, al mismo tiempo, desean el contacto porque éste les proporciona el único medio de realizar intercambios y de procurarse así los productos o artículos que les faltan. Existe una vinculación, una continuidad, entre las relaciones hostiles y el abastecimiento de prestaciones recíprocas: los intercambios son guerras resueltas en forma pacífica; las guerras son el resultado de transacciones desafortunadas. Este rasgo se pone de manifiesto en el hecho de que el pasaje de la guerra a la paz o, por lo menos, de la hostilidad a la cordialidad se opera por intermedio de gestos rituales, una verdadera "inspección de reconciliación": los adversarios se palpan unos a otros y, con gestos que aún llevan la marca del combate, se inspeccionan mutuamente los collares, los aros, las pulseras, los adornos de pluma, con murmullos de admiración.

En efecto, de la lucha se pasa inmediatamente a los regalos: regalos recibidos, regalos entregados, pero en silencio, sin regatear, sin expresiones de satisfacción y sin formular reclamos y sin vínculo aparente entre lo que se ofrece y lo que se obtiene. Se trata, pues, de donaciones recíprocas y no de operaciones comerciales. Pero puede alcanzarse una etapa suplementaria: dos bandas que llegaron así a establecer relaciones cordiales duraderas pueden decidir, de modo deliberado, fusionarse e instaurar entre los miembros masculinos de las dos bandas respectivas una relación artificial de parentesco: la de cuñados. Ahora bien, por el sistema matrimonial de los nambikwara, esta innovación tiene como consecuencia inmediata que todos los niños de

[31] M. Leenhardt, Notes d'ethnologie néo-calédonienne. *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, vol. 8, París, 1930, pág. 65.

[32] Ch. von Fürer-Haimendorf, The Morung System of the Konyak Nagas, Assam, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 68, 1938, pág. 363.

un grupo se conviertan en cónyuges potenciales de los niños del otro grupo y recíprocamente: existe una transición continua de la guerra a los intercambios y de los intercambios a los intermatrimonios, y el intercambio de las novias no es más que el término de un proceso ininterrumpido de donaciones recíprocas que realizan el pasaje de la hostilidad a la alianza, de la angustia a la confianza, del miedo a la amistad.[33]

[33] C. Lévi-Strauss, Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud. *Renaissance*, vol. 1, Nueva York, 1943; The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians, *American Anthropologist*, vol. 45, 1943.

Capítulo VI

LA ORGANIZACION DUALISTA

Este carácter fundamental del matrimonio considerado como una forma de intercambio aparece, de modo particularmente claro, en el caso de las organizaciones dualistas. Esta expresión define un sistema en el que los miembros de la comunidad —tribu o aldea— se reparten en dos divisiones, las cuales mantienen entre sí relaciones complejas que van desde la hostilidad declarada hasta una intimidad muy estrecha y donde, en general, se encuentran asociadas diversas formas de rivalidad y de cooperación. A menudo, estas mitades son exogámicas, vale decir, que los hombres de una no pueden elegir a sus esposas más que entre las mujeres de la otra y viceversa. Cuando la división en mitades no regula los matrimonios, a menudo otras formas de agrupamiento asumen esta función; a veces por una nueva bipartición del grupo, paralela o perpendicular a la precedente; otras por mitades en las que se incluyen clanes, subclanes o linajes exogámicos; por fin, por modalidades del matrimonio que dependen de formaciones especializadas denominadas clases matrimoniales.

Además de este carácter de exogamia directa o indirecta, las organizaciones dualistas presentan muchos rasgos en común: la descendencia es, por lo general, matrilineal; dos héroes culturales, a veces hermanos mayor y menor, a veces gemelos, desempeñan un papel importante en la mitología; a la bipartición del grupo social sigue, con frecuencia, una bipartición de los seres y de las cosas del universo y las mitades están asociadas con oposiciones características: lo Rojo y lo Blanco; lo Rojo y lo Negro; lo Claro y lo Sombrío; el Día y la Noche; el Invierno y el Verano; el Norte y el Sur o el Este y el Oeste; el Cielo y la Tierra; la Tierra Firme y el Mar o el Agua; lo Izquierdo y lo Derecho; lo Bajo y lo Alto; lo Superior y lo Inferior; lo Bueno y lo Malo; lo Fuerte y lo Débil; el Mayor y el Menor. Junto con las organizaciones dualistas, a veces se encuentra una dicotomía del poder entre un jefe civil y un jefe religioso o entre un jefe civil y un jefe militar. Por fin, las mitades están unidas una con otra, no sólo por los intercambios de mujeres sino por el abastecimiento de prestaciones y contraprestaciones recíprocas de carácter económico, social y ceremonial. Estos vínculos se expresan, a menudo, en forma de juegos rituales, que traducen bien la doble actitud de rivalidad y de solidaridad que constituye el rasgo más notable de las relaciones entre mitades: así las carreras deportivas del noreste y del centro brasileño y el juego de pelota que se encuentra con igual función en Australia, en América del Norte, en América Central y en América del Sur. Estas similitudes de detalle a menudo sugirieron la hipótesis de que las organiza-

ciones dualistas se difundieron a partir de un punto de origen único. Más bien nos inclinamos a creer que descansan sobre una base de reciprocidad que ofrece un carácter funcional y debe presentarse independientemente en innumerables colectividades humanas. Como intentaremos mostrar, el sistema dualista no da nacimiento a la reciprocidad: sólo constituye su puesta en forma. Esta puesta en forma pudo ser a veces el objeto de un descubrimiento local, impuesto más tarde por la conquista o copiado a causa de su comodidad; jamás hubiera logrado expandirse si no estuvieran presentes, en todas partes, condiciones fundamentales que hacían deseable su adopción o fácil su imposición.

La distribución de las organizaciones dualistas presenta, en efecto, caracteres que las distinguen entre todas las demás: no se presentan en todos los pueblos, pero se las encuentra en todas partes del mundo y en general asociadas con los niveles culturales más primitivos. Esta distribución entonces sugiere menos un origen único que un carácter funcional propio de las culturas arcaicas. Por supuesto hay excepciones, pero en apoyo de la visión precedente puede señalarse que, en casos aun más numerosos, es posible descubrir, en forma de esbozos o de vestigios, la organización dualista en vecinos que evolucionaron de grupos que la presentan en forma más acusada. Así, en Indonesia la huella de organizaciones dualistas puede encontrarse en los sakai de Sumatra; en la región de Macassar y en las Célebes centrales y meridionales; en Sumba; en las islas Flores, en Timor y en los Moluques. En Micronesia, su existencia presente o pasada se halla atestiguada o sugerida en las Carolinas y en los Pelew. Se la encuentra en Nueva Guinea, en las islas del estrecho de Torres y en las islas Murray. Codrington, Rivers, Fox y Deacon están de acuerdo en reconocer, casi en los mismos términos, que en Melanesia constituyen la estructura social más arcaica. Por fin, se observaron formas embrionarias o vestigios de la organización dualista en las islas Bank, en las Nuevas Hébridas, en Fidji (por Hocart), en Samoa, en Tahití, tal vez incluso en la isla de Pascua: "Las dos tribus o *mata* se repartían en dos grupos que tal vez no fueran otra cosa que confederaciones hostiles", escribe A. Métraux acerca de la antigua organización social de esta isla. Pero el mismo autor señala en otro caso la creencia en una dicotomía mítica según la cual se explica el origen de las tribus [1] y describe las formas de cooperación ritual entre *Tuu* y *Hotu-iti*.[2] Resulta superfluo detenerse sobre Australia ya que se sabe que la división en mitades exogámicas es un rasgo frecuente de las culturas australianas y que en ninguna parte ese sistema fue objeto de tantos refinamientos.

Los autores del siglo XVI ya habían señalado formas de dualismo en América Central y en México y en la misma época se habían proporcionado indicaciones similares para el Perú. En América del Norte, las mitades están

[1] A. Métraux, La vie sociale de l'île de Pâques, *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, Universidad Nacional de Cuyo, 1942.

[2] A. Métraux, Ethnology of Easter Island, *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, nº 160. Honolulú, 1940, págs. 124-125.

ampliamente difundidas en toda la zona oriental, sobre todo en los creek, los chickasaw, los natchez, los yuchi, los iroqueses, los algonquinos. Se las encuentra en las culturas de las llanuras, claramente o como vestigios, en los sauk-fox, los menomini, los omaha, los kansas, los osago y los winnebago, y como vestigios cada vez menos nítidos en los grupos occidentales. Es notable su ausencia en los arapaho y los cheyennes. Reaparecen en los niveles primitivos de California central. Por fin, sólo desde hace diez años, pero con una riqueza que tiene toda la fuerza de una demostración, se puso de manifiesto la organización dualista entre las culturas más primitivas de América del Sur. Si bien la organización dualista, que estuvo presente por lo menos en su principio en los nuer, en las tribus de la rama lobi y en los bemba de Rhodesia septentrional [3] parece, sin embargo, más rara en Africa que en otra parte, se podría mostrar que aun en los casos en que está ausente persisten ciertos mecanismos de reciprocidad que le son funcionalmente equivalentes. Así en los nuer del Nilo Blanco, cuyos clanes siguen, todavía hoy, dividiéndose en parejas exogámicas, se encuentra el mito de origen siguiente: "Un cierto Gau, descendido del cielo, se casó con Kwong (sin duda también llegada del cielo en una fecha anterior)... y tuvo con ella dos hijos, Gau y Kwook, y muchas hijas. Como no disponía de alguien con quien casarlas, Gau asignó varias de sus hijas a cada uno de sus dos hijos y, para evitar las calamidades que resultan del incesto, cumplió con la ceremonia de 'cortar un novillo por la mitad y a lo largo'... y decretó que los dos grupos podrían casarse entre sí, pero que ni uno ni otro podrían hacerlo en su propio seno..." [4] Es evidente que el mito da cuenta del origen teórico de los pares exogámicos. Ahora bien, el mismo autor nos dice que en los bari, que no conocen esta dicotomía, la misma *splitting ceremony* se celebra cuando existe incertidumbre acerca de las relaciones de parentesco entre dos novios. Así, en este último caso se descarta el riesgo teórico del incesto por una reconstitución ideal de una pareja correlativa y antagónica. La práctica de sacrificar un buey o una cabra para conjurar una relación anormal entre los cónyuges está, por otra parte, ampliamente difundida por toda Africa y, por otra parte, encontraremos en ella significaciones equivalentes.

Es cierto que aquí podríamos incurrir en una petición de principio, ya que parecemos postular la identidad fundamental entre la organización dualista y costumbres en apariencia muy diferentes, lo cual, por lo contrario, debería ser el objeto de nuestra demostración. Ahora bien, desde el punto de vista de un sano método de investigación, nada es más peligroso que adoptar, acerca de una institución que se examina, una definición tan poco estricta

[3] E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*. Oxford, 1940. H. Labouret, Les Tribus du Rameau Lobi, *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, vol. 15. París, 1931. A. I. Richards, Reciprocal Clan Relationships among the Bemba of N. E. Rhodesia, *Man*, vol. 37, nº 222. J. Heckel, Clan-Reziprozität und Clan-Antagonismus in Rhodesia (Zentralafrika) und deren Bedeutung für das Problem des Zweiklassensystems, *Anthropos*, vol. 33, 1938.

[4] C. G. Seligman y B. Z. Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, Londres, 1932, pág. 207.

y tan elástica que luego resulte difícil no encontrarla en todas partes. Más que cualquier otro estudio, el de la organización dualista se vio afectado por este tipo de exceso.

En efecto, la organización dualista implica cierto número de consecuencias en todas partes donde se realiza. La más importante es que los individuos se definen, los unos en relación con los otros, esencialmente por su pertenencia o su no pertenencia a la misma mitad. Este rasgo se expresa de la misma forma, cualquiera que sea el modo de transmisión del nombre de la mitad; ya se haga esta transmisión a través de la línea femenina o masculina, siempre se verá a los colaterales de la madre situados en una categoría y a los del padre en otra. Entonces un único término servirá para designar a la madre y a sus hermanas, e igualmente un término reunirá en una misma denominación al padre y a sus hermanos. Este sistema, que en general se presenta en formas mucho más complejas, se denominó "sistema clasificatorio de parentesco", y se ve que la organización dualista da cuenta fácilmente de su carácter específico. Por esta razón, Tylor y Frazer sugirieron que la presencia de la organización dualista siempre puede postularse en el origen del sistema clasificatorio. Como éste existe, o puede encontrarse en casi todas las sociedades humanas, se ve el inconveniente de esta hipótesis que implica nada menos que la universalidad de la organización dualista. No pensamos que se la puede mantener en una forma tan rigurosa, puesto que indicamos ya que el fenómeno esencial, en nuestra opinión, no es la organización dualista sino el principio de reciprocidad del que, en cierto modo, aquélla es la codificación. Pero estamos de acuerdo en ver en el sistema clasificatorio la prueba de la generalidad, si no de la organización dualista misma, por lo menos de mecanismos que pueden ser más flexibles y funcionar independientemente de un aparato sistemático, pero que no por ello dejan de atestiguar la función fundamental de este principio de reciprocidad.

¿Dónde comienza y dónde termina la organización dualista? Las mitades tienen en común con los clanes el hecho de que la filiación es siempre unilateral. Pero conocemos sociedades divididas en clanes y sin organización dualista; sociedades con clanes agrupados en mitades; por fin, sociedades de mitades no subdivididas en clanes. La principal diferencia entre mitades y clanes parece ser, entonces, que estas dos formas de agrupamiento corresponden a órdenes de tamaños diferentes.

Ubiquémonos en la hipótesis más simple —que, hagámoslo notar, no es más que una hipótesis privilegiada—: tanto clanes como mitades son unidades exogámicas. Inmediatamente se impone una distinción. No basta saber que un clan es exogámico para conocer las reglas del matrimonio en la sociedad que se considera; lo único que sabemos es que un individuo no puede buscar su cónyuge en su propio clan. Pero, ¿a qué clan debe dirigirse? ¿Cuáles son los grados de proximidad que se permiten? ¿Existen formas de unión preferencial? Lo ignoramos. Los indios crow se dividen en trece clanes exogámicos; todo lo que éstos nos enseñan es que doce de cada trece mujeres representan para un hombre un cónyuge posible. Des-

cartando el orden de tamaño la regla de matrimonio es tan indeterminada como en nuestra sociedad.

Se produciría una situación del todo distinta en una sociedad también dividida en varios grupos unilaterales, pero donde cada uno de ellos mantuviese con un grupo o con varios relaciones matrimoniales definidas. Por ejemplo, podría suponerse que el grupo *A* y el grupo *B* se casan siempre entre sí y que sucede lo mismo para el grupo *C* y el grupo *D*, el grupo *E* y el grupo *F*, etc.; o también que el grupo *A* entrega mujeres al grupo *B*, que entrega las suyas al grupo *C*, que a su vez entrega las suyas al grupo *D*, etc., o cualquier otra combinación análoga. En todos estos casos el conjunto de los grupos constituye un sistema, lo cual ya era verdadero según la hipótesis precedente; pero esta vez el sistema posee una estructura estable y se puede, para cada combinación, extraer una ley de matrimonio que nos informe completamente sobre la naturaleza de los intercambios en el grupo que se considera. Reservaremos el nombre de *clan* para las agrupaciones unilaterales cuyo carácter exogámico implica una definición puramente negativa, y daremos el nombre de *clase*, o con más exactitud de *clase matrimonial*, a aquella que permite una determinación positiva de las modalidades del intercambio.

La distinción entre las dos formas no siempre resulta fácil. Existen clanes que no tienen ninguno de los caracteres propios de las clases, como los clanes de los tupi-kawahib de Alta Madeira compuesto cada uno por una o varias aldeas que ocupan un territorio hereditario. Estos clanes son alrededor de veinte y la regla matrimonial se limita a la recomendación de tomar mujer fuera del clan al que se pertenece; cada clan mantiene así relaciones matrimoniales con varios clanes diferentes, sin límite de número, sin constancia en las alianzas y sin preferencia especial por tal o cual combinación. Resulta obvio que en un caso semejante no puede decirse que el clan no es una unidad funcional; lo es por el solo hecho de ser exogámico. Pero este papel funcional se reduce al mínimo, mientras que los factores determinantes que especifican el número de los clanes, su aparición y desaparición, su localización geográfica y su importancia numérica son sobre todo de orden histórico.[5]

En el caso de los bororo, a los que ya hicimos referencia,[6] la situación es más compleja: los clanes no son iguales en número y en importancia; su distribución, y hasta su estructura interna, varían de una aldea a otra. Sin embargo, los clanes están siempre distribuidos en dos mitades exogámicas y otras dos de carácter ceremonial; además, parecen vinculados en pares, o en combinaciones más complejas, por preferencias matrimoniales que, por

[5] C. Lévi-Strauss, *The Tupi-Kawahib*, op. cit.

[6] Cf. pág. 57. Los mundurucu igualmente tienen mitades exogámicas compuestas, la una (mitad blanca) por diecinueve clanes, la otra (mitad roja) por quince clanes. Según la leyenda, estos clanes son antiguas tribus rivales que se transformaron en "hermanos"; además, hay clanes que mantienen relaciones más estrechas y reciben el nombre de *i-barip*, "parientes" (A. Kruse, Mundurucu Moieties, *Primitive Man*, vol. 7, nº 4, 1934).

otra parte, no tienen un carácter estricto. Entonces nos enfrentamos con categorías sociales que al mismo tiempo participan de los caracteres del clan y de la clase, sin que estos caracteres se superpongan por completo. En los katchin de Birmania, por lo contrario, las grandes agrupaciones que regulan el matrimonio son al mismo tiempo, y de modo simultáneo, clanes y clases.[7] Por fin, en Australia encontramos clases matrimoniales que no son clanes, ya que los miembros sucesivos de una misma filiación pueden distribuirse entre clases diferentes.[8]

No obstante, la distinción tiene gran importancia teórica, ya que, si se quiere interpretar la organización dualista como un caso particular de la organización clánica y, de modo más preciso, identificar las mitades con un sistema de n clanes para un valor de $n = 2$, se encuentran dificultades insolubles. Mientras se tenía $n > 2$, la noción de clan no era acompañada por ninguna determinación positiva, o bien por determinaciones muy vagas. Pero apenas el número de grupos desciende hasta dos, todo cambia: las determinaciones negativas se transforman en positivas; en vez de saber que no es posible casarse en un grupo, se aprende que hay que casarse en el otro. En forma general, y para todos los actos de la vida social regulados por la organización dualista, aparece bruscamente un *partenaire*. De allí la dificultad de Lowie, que intentó considerar las mitades como especies de clanes: "El problema de saber a qué se debe esta reciprocidad es bastante embarazoso",[9] y su abandono ulterior de esta posición.[10]

Pero, de hecho, las mitades no provienen de la serie "clan", sino de la serie "clase", y no es suficiente que el número de los clanes se encuentre reducido a dos —por extinción demográfica o cualquier otra razón— para que surja una organización dualista. Justamente Lowie cita el caso de los crow, que hoy no tienen más que dos asociaciones militares, los "Zorros" y los "Leños hinchados", mientras que en la época en que Maximiliano los visitó contaban con siete.[11] El seudodualismo que se observa en esta ocasión no tiene, pues, significación desde el punto de vista de la organización dualista. Tampoco la tendría si dos clanes sobrevivientes de una organización más compleja buscaran juntos la alianza de otras aldeas o de otras tribus, como puede verse en ejemplos de América del Sur. Por lo tanto, el problema tan discutido de saber si la organización clánica resulta de una subdivisión de mitades o si, por lo contrario, las mitades se formaron por aglomeración de clanes, carece de significación. Los dos métodos son posibles; más adelante se encontrarán ejemplos de ellos. Por otra parte, no son los únicos métodos posibles: la organización dualista puede resultar del establecimiento de vínculos orgánicos entre dos aldeas e incluso entre dos tribus.

[7] Cf. capítulo XV.

[8] Cf. capítulo XI.

[9] R. H. Lowie, *Traité de sociologie primitive*, pág. 140.

[10] R. H. Lowie, Some Moot Problems in Social Organization, *American Anthropologist*, vol. 36, 1934, pág. 325.

[11] R. H. Lowie, Informe de W. J. Perry, The Children of the Sun, *American Anthropologist*, vol. 26, 1924, pág. 87.

Vimos realizarse esta operación ante nuestros ojos, entre dos tribus que no hablaban la misma lengua, y desarrollarse hasta tal punto que sólo faltaban los nombres a las mitades para que nos encontráramos en presencia de una organización dualista caracterizada y definitiva.[12]

Tal vez estas consideraciones proporcionen una respuesta a una polémica reciente sobre si las organizaciones dualistas tienen origen único o múltiple. En oposición con Olson, que sostenía la primera interpretación,[13] Lowie señaló que se confunde con el nombre de organización dualista a instituciones aparentemente heterogéneas.[14] Para limitarse a América del Norte: los iroqueses tienen mitades exogámicas compuestas por varios clanes; los hidatsa, mitades no exogámicas, pero también compuestas por varios clanes; los fox y los yuchi, mitades no exogámicas y organizadas sin relación con los clanes; los crow y los kansas, fratrias de carácter indeterminado; los creek, mitades ceremoniales no exogámicas; los keres y los tewa, mitades ceremoniales de tendencia endogámica con pasaje de la mujer a la mitad del marido cuando no pertenecía primitivamente a ella, etc. En síntesis, el único carácter común de las mitades sería el ser dos. Y esta dualidad es llamada a desempeñar papeles muy diferentes según los casos. A veces regulan los matrimonios, los intercambios económicos y el ritual, otras sólo algunas de estas actividades, y en ocasiones únicamente competencias deportivas. Se estaría, pues, en presencia de tantas instituciones diferentes como modalidades pueden distinguirse. Lowie incluso llega a tratar como verdaderas "especies" independientes los sistemas de mitades patrilineales y los de mitades matrilineales, los sistemas de mitades exogámicas y los de mitades no exogámicas.[15]

El profesor Lowie sin duda tiene razón en atacar ciertos abusos. Pero debe entenderse la naturaleza de éstos. Olson y sus precursores —principalmente Perry—[16] cometieron un doble error: definieron la organización dualista según la forma más compleja y más desarrollada que la institución puede lograr, y cada vez que observaron un esbozo o un embrión de dualismo lo interpretaron como un vestigio de la forma compleja, cuya antigua presencia se encontraría así atestiguada. Según esto, y como Lowie un día lo señaló irónicamente, la dualidad de los partidos políticos en los Estados Unidos podría ser la supervivencia de una antigua organización dualista, donde demócratas y republicanos desempeñarían la función de las mitades.

Pero si la organización dualista alcanza sólo de modo excepcional el estadio de la institución, sin embargo también depende de las mismas raíces psicológicas y lógicas que todas estas formas sumarias o parciales, simples

[12] C. Lévi-Strauss, The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians. La leyenda, como se vio, atribuye el mismo origen a los clanes mundurucu (cf. nota 6, página 113).

[13] R. L. Olson, Clan and Moiety in Native America, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 33, nº 4, 1933.

[14] R. H. Lowie, op. cit.

[15] R. H. Lowie, American Culture History, *American Anthropologist*, vol. 42, 1940, pág. 427.

[16] W. J. Perry, *The Children of the Sun*, Londres, 1928.

esbozos a veces, las que son, en el mismo sentido que ella (si bien no siempre de manera tan sistemática) distintas formas del principio de reciprocidad. La organización dualista, entonces, no es en primer lugar una institución; si quisiéramos interpretarla de este modo estaríamos condenados a buscar sin esperanza dónde comienza y dónde termina, y se correría el riesgo de vernos arrojados hacia el atomismo y el nominalismo de Lowie. Ante todo es un principio de organización, susceptible de recibir aplicaciones muy diversas y sobre todo más o menos avanzadas. En ciertos casos, el principio se aplica sólo a las competencias deportivas; en otros se extiende a la vida política (y la cuestión de saber si el sistema de los dos partidos no constituye un esbozo de dualismo puede plantearse sin caer en el absurdo); en otros abarca incluso la vida religiosa y ceremonial. Por fin, puede extenderse al sistema del matrimonio. Entre todas esas formas existen diferencias de grado, no de naturaleza; de generalidad y no de especie. Para comprender su base común es necesario dirigirse a algunas estructuras fundamentales del espíritu humano, más que a tal o cual región privilegiada del mundo o período de la historia de la civilización.

Se invoca la ignorancia en la cual nos encontramos respecto del origen, de la evolución y de las formas de descomposición de las organizaciones dualistas. Pero, ¿sería necesario conocer el decreto que en tal o cual caso particular las habría instituido para atreverse a afirmar su valor funcional? E inversamente, la certeza de que experimentaron, en ejemplos precisos, alteraciones causadas por acontecimientos contingentes —guerras, migraciones, luchas internas, etc.—, ¿debe necesariamente desembocar en la afirmación de su origen histórico? Los etnólogos norteamericanos se han complacido en mostrar cómo las interpretaciones demasiado teóricas fracasan frente a la evidencia de que ciertos sistemas variaron en un tiempo relativamente corto, en cuanto al número y a la distribución de sus unidades exogámicas y también llegaron a la conclusión de que las estructuras inestables escapaban a todo análisis sistemático.[17] Pero eso equivalía a confundir el principio de reciprocidad, siempre en acción y siempre orientado en la misma dirección, con los edificios institucionales a menudo frágiles y casi siempre incompletos que en cada instante le sirven para realizar los mismos fines. El contraste, podríamos decir la contradicción aparente, entre la permanencia funcional de los sistemas de reciprocidad y el carácter contingente del material institucional que la historia pone a su disposición y que, por otra parte, rehace sin cesar, es una prueba complementaria del carácter instrumental de los primeros. Cualesquiera que sean los cambios, la misma fuerza permanece siempre en acción, y siempre reorganiza en el mismo sentido los elementos que se le ofrecen o se le abandonan.

En este sentido ninguna discusión puede reemplazar los tres ejemplos que analizaremos en las páginas siguientes. Se tomaron de tres regiones diferentes y ponen de manifiesto, el primero, la manera según la cual la orga-

[17] R. H. Lowie, *passim*. A. L. Kroeber, Basic and Secondary Patterns of Social Structure, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 68; 1938, págs. 305-307.

nización dualista puede cobrar existencia; el segundo, las crisis a las que está expuesta, y el tercero, las modificaciones específicas que aporta a un sistema social que puede observarse independientemente de su acción.

Los motu y los koita de Nueva Guinea tenían en un principio dos tribus diferentes pero hoy tienden a acercar sus aldeas, sea porque la nueva aldea se forma simplemente con dos grupos de casas, sea porque las dos aldeas permanecen como distintas, aunque contiguas. En ciertos casos, son los motu quienes penetraron en el territorio de los koita; en otros, se produjo el fenómeno inverso. Pero, de modo general, los intercambios matrimoniales se operan con una frecuencia tal que resulta difícil encontrar "en toda la región oriental, un número apreciable de koita cuya genealogía haya permanecido pura durante tres generaciones".[18] Sobre todo, la estructura social se organiza a tal punto que no nos atrevemos a distinguir el legado de la historia de la finalidad consciente, e inconsciente, del sistema. Así, el centro de Poreporena hoy se compone de cuatro aldeas agrupadas en dos subdivisiones que incluyen una aldea koita y una aldea motu cada una:

Hohodai (K.) Hanuabada (M.)	Hanuabada	Poreporena
Tanobada (M.) Guriu (K.)	Tanobada	

Cada migración particular debió encontrar sus razones en las circunstancias demográficas, políticas, económicas o en los problemas que planteaban las estaciones. El resultado general atestigua, sin embargo, la existencia de fuerzas de integración que no corresponden a condiciones de este orden. Bajo su influencia, la historia tiende al sistema.

Es aun más notable el ejemplo de los grupos mekeo, también estudiados por Seligman. La organización social se desarrolla sobre el plano de una simetría sutil y compleja, y las transformaciones históricas a las que están expuestos los elementos constitutivos jamás logran desmentir su rigor. La leyenda vincula el origen de los mekeo con migraciones sucesivas, cuya primera causa habría sido una pelea provocada por una discusión acerca de la naturaleza —oral, decían unos, anal, pretendían los otros— de la risa del pájaro *ongoye*. Además de las luchas de facciones y de las migraciones, a las que esta leyenda parece aludir, Seligman recuerda guerras, venganzas y renuncias a territorios. La historia de las aldeas Inawi e Inawae está llena de factores de este orden.[19]

Y sin embargo las aldeas coinciden con unidades sociales cuya naturaleza, número y distribución no pueden ser sólo resultado del azar. Los mekeo se

[18] C. G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea*, págs. 45 y sigs.
[19] Ibíd., págs. 315-319.

dividen en dos grupos, *Ofa* y *Vee*. Cada grupo se subdivide a su vez en dos *ngupu*, "grupo de la misma descendencia", que llevan los nombres de Inawi y de Inawae para los *Ofa*, y de Ngangai y Kuapengi para los *Vee*. Cada *ngupu* a su vez comprende uno, dos o varios *pangua*, clanes o grupos locales en el interior de la aldea. Por fin, el clan se divide en secciones, cada una caracterizada por una Casa de hombres o *ufu*.

En cierta medida se conocen los mecanismos mediante los que un *pangua* se subdivide y da nacimiento a nuevas unidades. Un *pangua* normalmente se compone de varios *ikupu* o familias ampliadas. Un grupo *ikupu* puede adquirir una personalidad jurídica al proclamarse "sección menor" (*ekëi*) de un *pangua*, y entonces los *ikupu* restantes se conocen como "sección mayor" (*fäangiau*); también puede separarse por completo de su clan y fundar un *pangua* nuevo. Existe un tercer procedimiento de subdivisión, según el cual el *pangua* da nacimiento a dos grupos, por una parte *fäa aui* o *lopia aui* que comprende al jefe político y que es siempre una facción de la sección mayor; y, por otra parte, *io aui* que siempre comprende al jefe de guerra y que puede ser una fracción de la sección menor. La presión demográfica, las peleas internas, las desigualdades económicas, la ambición política o el deseo de prestigio parecen ser los motivos principales de estas operaciones de escisión, y Seligman da ejemplos detallados de ellos.[20]

No obstante, cada *pangua*, o grupo de *ikupu* en el interior del *pangua*, mantiene relaciones de un tipo particular con ciertos *pangua*, o grupos de *ikupu* en el mismo *pangua* o en *panguas* diferentes. Los *pangua* o *ikupu* unidos por este vínculo especial se llaman *ufuapie*, o "Casa de los hombres del otro lado de la aldea". Los *ufuapie* cambian entre sí prestaciones que según los casos pueden ser económicas, jurídicas, matrimoniales, religiosas y ceremoniales, y, sin exageración, puede decirse que toda la vida social de los mekeo tiene la relación de *ufuapie* como principio regulador. Entonces, en un sentido la estructura de los *ufuapie* actúa como la causa final del sistema complejo de los *ngupu*, *pangua*, *ikupu* y *ufu*. Esto es tan cierto que, al referirse a la teoría indígena según la cual el desorden y la confusión aparente de los grupos, considerados en su estado actual, pueden reducirse a dos secciones (*Biofa* y *Vee*), compuesta cada una por dos *ngupu* que son *ufuapie* entre sí, Seligman reconoce al término de un denso análisis que las "condiciones existentes en la actualidad... son casi exactamente las que requiere la hipótesis fundada sobre la historia indígena".[21]

Así, la estructura social de los mekeo se modificó bajo la influencia de dos factores; por una parte, movimientos migratorios que introdujeron elementos alógenos; por otra parte, una tendencia interna: "Existe, y verosímilmente siempre existió, un movimiento centrífugo que, en ausencia de todo poder central establecido de modo sólido, favoreció la formación de un gran número de *pangua* por escisión de los grupos primitivos".[22] La organización

[20] Ibíd., págs. 328-346.
[21] Ibíd., pág. 352.
[22] Ibíd., pág. 367.

antigua de los biofa y de los vee, cada uno dividido en dos mitades exogámicas sujetas a prestaciones recíprocas, se complicó y se diversificó; sin embargo, continúa expresándose según la relación de los *ufuapie*, cuya presencia se explica, menos como sobrevivencia histórica que como principio regulador que, de modo sin duda imperfecto, logró no obstante subsistir.

Esta independencia relativa del principio de reciprocidad y de las instituciones temporarias por las que se expresa, en tal o cual sociedad y en tal o cual momento de su historia, resalta también de modo claro en el caso de los naga de Assam. Los konyak, sus representantes septentrionales y orientales, se subdividen en dos grupos linguísticos, Thendu y Thenkoh, también distinguidos por particularidades en la vestimenta. Son dos grupos endógamos, que viven en la misma aldea [23] o en aldeas diferentes.[24] Pero cada aldea posee una Casa de los hombres o *morung*; algunas tienen dos, otras más aún. Cada *morung* corresponde a un *khel* o subdivisión de la aldea y agrupa a varios clanes jerarquizados entre los que el matrimonio está prohibido. El *morung* funciona entonces, por lo menos en ciertos casos, como una unidad exogámica. Por otra parte, la exogamia de clan existe sin perjuicio de la exogamia de *morung* y en algunas aldeas, por ejemplo la de Wakching, los *morung* se agrupan de a dos para formar dos pares exógamos: Oukheang y Thepong, por una parte, y Balang y Bala, por la otra. El matrimonio se realiza por intercambio de regalos entre el novio y sus suegros, "intercambios que se repiten hasta la muerte del yerno y que, en ciertos casos, se prolongan mucho más allá de ella".[25] Este sistema de prestaciones entre *morung* regula toda la vida económica y ceremonial de las aldeas que la practican. Así, el *morung* es el centro de la vida de la aldea: "el pilar de su organización social y política. El sistema de *morung* determina las relaciones de cada hombre y de cada mujer con los demás miembros de la comunidad y proporciona un cuadro con red de obligaciones recíprocas entre los individuos y los grupos. Refuerza el sentimiento de la unidad del grupo... al mismo tiempo alienta el espíritu de emulación... y estimula así toda la vida de la aldea".[26]

Ahora bien, este sistema fundamental de derechos y deberes recíprocos está constantemente a merced de conflictos y querellas que imponen una reorganización completa de la estructura. Según la costumbre, los muchachos thepong habían reconstruido el *yo* (casa de las muchachas) de las jóvenes bala; habían adquirido así un privilegio que les permitía cortejar a las muchachas bala en su *yo*. Percibieron que sus amigas recibían igualmente a muchachos ang-ban, que sin embargo no podían reclamar el mismo derecho. Después de vanos reproches, los thepong invadieron el *yo* y destruyeron las camas-plataformas de bambú; las muchachas ultrajadas reclamaron entonces

[23] J. H. Hutton, *The Angami Naga*, Londres, 1921, pág. 114 y sigs.

[24] Christoph von Fürer-Haimendorf, The Morung System of the Konyak Nagas, Assam, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 68, 1938.

[25] Ibíd., pág. 362.

[26] Ibíd., pág. 376.

el pago de una multa a lo que los muchachos se negaron, a menos que también ellas se sometiesen a la multa por recibir ilegalmente a los ang-ban. Hubo excitaciones de una parte y de otra, y las relaciones entre muchachos thepong y muchachas bala por fin se rompieron: los dos grupos ya no bailan ni cantan juntos, van por separado a los campos y ya no intercambian regalos. En estas condiciones, es el clan ang-ban —que consiguió mantener buenas relaciones con los thepong así como con los bala— el que se interpone entre los dos e impide la interrupción del circuito de prestaciones. Por su parte, los bala y los thepong abren un nuevo ciclo de relaciones con otros *morung*.[27]

Otro incidente que sus narradores hacen remontar a comienzos de siglo es igualmente típico. Los hombres del *morung* bala se habían vuelto insoportables a causa de su arrogancia y de su espíritu peleador; uno de ellos cayó un día en una trampa para cazar armada por un hombre de chingtang y murió como consecuencia de las heridas. Aunque sólo era un accidente los bala juraron vengarse. Los otros *morung* intervinieron con los bala para que se contentaran con una fuerte multa. Los chingtang dijeron que estaban dispuestos a pagar; los bala se negaron, se emboscaron y mataron por descuido a una mujer de Wanching, en vez del chingtang que esperaban.

Entonces los otros *morung* perdieron la paciencia; era necesario que los bala entregasen los culpables a Wanching, si no habría guerra entre las dos aldeas. Pero los asesinos se fugaron y los bala prefirieron satisfacer a los wanching comprando un esclavo cuya cabeza serviría para pagar el asesinato.

El incidente parecía arreglado. Sin embargo, las relaciones entre bala y thepong empeoraban y una pelea por la propiedad de un canto terminó en batalla campal. Los dos *morung* lucharon encarnizadamente, no sólo con palos, como es la costumbre en combates de este tipo, sino también con piedras. Los bala atacaron a sus adversarios hasta con lanzas e hirieron a varios. Furioso por tal violación de las reglas, un thepong mató a un bala.

Desde entonces se perdió toda esperanza de paz; los cuatro *morung*: oukheang, thepong, balang y ang-ban, decidieron acabar de una vez por todas con los culpables de la conmoción. Pero, como está prohibido destruir un *khel* de su aldea, se dirigieron a los ang de Chi para que actuasen en su lugar. Los ang de Chi aceptaron con la condición de que las gentes de Wanching pusiesen un joven hermano de Chi a la cabeza de sus propios ang. En estas condiciones el *khel* de los bala fue incendiado y sus miembros dispersados.

Sin embargo, los bala no desaparecieron por completo. Algunos encontraron refugio en los balang, aunque éstos habían participado en el complot. Pero los balang atacaron a los bala como *morung* diferente del suyo, no como sus hermanos de clan en el interior de este mismo *morung*. En esta última posición los bala tenían derecho a su protección y lo sabían tan bien que se refugiaban sólo en los *morung* con los que estaba prohibido contraer matrimonio y nunca entre sus allegados. El *morung* bala desapareció, pero más de la mitad de sus miembros fueron aceptados entre los balang y tratados como

[27] Ibíd., pág. 364.

tales. Sólo quince años más tarde el *morung* bala se reconstruyó y abrió de nuevo.[28]

No hay duda de que, en la mayoría de los casos, no podemos dar cuenta del aspecto actual de una estructura social por acontecimientos del mismo tipo. Pero se necesitaría ser singularmente miope para no ver más allá. A pesar de los incidentes, los conflictos y las destrucciones, las estructuras consideradas siguen siendo estructuras de reciprocidad. Su naturaleza verdadera se debe a los factores que las hacen subsistir como tales y no a la historia anecdótica que les impone un esfuerzo continuo de readaptación.

El ejemplo de los yokut y de los mono occidentales de California no es menos sorprendente, ya que allí se está en presencia de un grupo en el que solo ciertos elementos poseen la organización dualista y que, por otra parte, no todos conocen en la misma medida, y sobre todo que, allí donde existe, se superpone a una forma más general de organización a la que precisa y desarrolla, sin contradecirla o reemplazarla. Esta forma general de organización consiste, por una parte, en un sistema de linajes patrilineales que según hoy se está de acuerdo en considerar, se halla en la base de la vida social de las tribus de California y, por otra parte, en un requerimiento continuo de prestaciones recíprocas entre personas, familias, linajes, aldeas o tribus: "En cada ocasión de fiesta o de duelo... siempre se encontraba un grupo de *partenaires* que traían servicios o regalos, compensados por contraprestaciones de valor equivalente bajo forma de perlas, canastos, adornos de plumas, pieles o alimentos." [29] Por lo tanto, al comienzo se tiene, de modo grosero, por una parte, grupos (o más exactamente *partenaires*, ya que las relaciones de reciprocidad existen entre dos grupos, entre dos personas, o hasta entre una persona y un grupo, como en el caso de los rituales propiciatorios hacia los totems a los cuales corresponden los animales matados en la caza) y, por otra parte, una red de relaciones bilaterales entre estos *partenaires*. Al mismo tiempo, se prohíbe el matrimonio entre todos los *ta'a'ti* o parientes, término que incluye a todos los primos hasta el segundo grado y a veces hasta el tercer grado.

Ahora bien, ¿qué sucede en las tribus mono o yokut que superponen a esta organización general una división en mitades? Nada cambia, nada se suprime, pero las mitades añaden algo, y eso en tres relaciones diferentes: en primer lugar, un tipo suplementario de oposiciones correlativas, las que funcionan de modo análogo a las precedentes; luego, un principio de sistematización que permite agrupar y simplificar redes de relaciones anteriores; por fin, el modo de tratar, según los mismos métodos, relaciones (como el matrimonio) que hasta entonces nunca se habían identificado conscientemente con la reciprocidad.

[28] Ibíd., págs. 366-367.

[29] A. H. Gayton, Yokut and Western Mono Social Organization, *American Anthropologist*, vol. 47, 1945, pág. 416.

Las mitades y los linajes son patrilineales y el agrupamiento de aquéllos en mitades no les impide conservar sus totems respectivos. No obstante, los totems adquieren un orden, o una disposición, de la que de otro modo carecerían, ya que ellos también se reparten entre las dos mitades. Así en los tachi, el Aguila, la Corneja, el Halcón, etc., corresponden a la mitad *Tokelyuwiš* y el Oso, el Cuervo, el Coyote, etc., a la mitad *Nutuwiš*. Un hombre cuyo linaje patrilineal posee como emblema a la Corneja es, pues, al mismo tiempo Corneja (en cuanto al linaje) y *Tokelyuwiš* (en cuanto a la mitad); respeta su propio emblema como es normal y atestigua, por lo menos por conveniencia, cierto respeto hacia los demás emblemas de su mitad. De la misma manera, las tribus dualistas clasifican los productos de la cosecha y de la caza, en ocasión de las ceremonias rituales, en *Tokelyuwiš* (semillas y hongos) y *Nutuwiš* (bayas, pájaros, producto de caza). La mitad "propietaria" de ese alimento tiene a su cargo la primera cosecha, de la que ofrece el producto a la otra mitad. Es necesario que ésta haya tomado su parte para que se levante la prohibición alimentaria que de otro modo se habría impuesto al primer grupo. En las tribus sin mitades, las ceremonias para la compra de un animal matado en la caza se celebran por el linaje epónimo; en las tribus con mitades, se transforman en asunto de una de las dos divisiones principales, de tal modo que la familia interesada no tiene otro papel que el de oficiante.[30]

También se asiste a otras transformaciones. Los títulos oficiales ("jefes" y "mensajeros") son patrimonio de los linajes del Aguila y de la Paloma en las tribus sin mitades. Donde existen las mitades, el linaje del Aguila (mitad *Tokelyuwiš*) guarda el primer lugar en la jerarquía; pero un segundo jefe, del linaje del Coyote aparece en la mitad *Nutuwiš*, y la dualidad Aguila-Coyote se hace característica de la organización entera. El mando adquiere así una estructura dualista que de otro modo estaría ausente. Pero sobre todo merece atención el sistema de matrimonio. No hay ruptura completa con las reglas descriptas antes. El matrimonio de los primos cruzados es siempre prohibido; y el que se realiza entre miembros de la misma mitad es posible sólo cuando entre ellos no hay relación de parentesco conocida. Sin embargo, el término *ta'a'ti* tiende a aplicarse a todos los miembros de la mitad del sujeto parlante, y la exogamia por mitad, sin ser rigurosa, responde a una tendencia general: 70 a 75 por ciento en los yokut. Los yokut y los mono occidentales celebran su rito anual del Gran Duelo en cooperación con una tribu vecina que desempeña el papel de *partenaire* para el intercambio de las prestaciones y de las contraprestaciones. La tribu invitada no es necesariamente la misma cada año, pero en las tribus de mitades la pareja de reciprocidad siempre debe construirse con la ayuda de una mitad *Tokelyuwiš* de la tribu que invita y de una mitad *Nutuwiš* de la tribu invitada, o la inversa. Por otra parte, la reciprocidad no es global: no se trata de una mitad que recibe a otra mitad; se percibe más bien un principio general que se aplica a todos los constituyentes (familias y personas) de los dos grupos respectivos. La familia del jefe que

[30] Ibíd., págs. 420-422.

invita acoge a la familia del jefe invitado y las familias se agrupan así por pares de los que invitan y los invitados, sobre la base de sus relaciones particulares. Subsiste, pues, el principio según el cual el linaje es siempre la unidad social fundamental que actúa a través del villorrio, la aldea, la tribu homogénea o la tribu dividida en mitades.[31]

Como dice correctamente el autor de estas observaciones: las mitades californianas no son, pues, instituciones cristalizadas que corresponden a nociones rigurosamente definidas; más bien traducen un principio de agrupamiento recíproco, en dos polos asociados u opuestos, de los mismos elementos que se encuentran en las poblaciones sin mitad de la misma región: individuo, familia, linaje o tribu. La preponderancia del linaje patrilineal es general, y donde existen mitades, éstas no hacen más que intensificar y extender los mecanismos de reciprocidad igualmente característicos de la región entera y sin perjuicio para las formas de organización que les corresponden en todas partes.[32]

Estos hechos y también otros que podríamos haber agregado presentan la organización dualista menos como una institución identificable según rasgos precisos que como un método aplicable a la solución de problemas múltiples. Las organizaciones dualistas extraen su aparente heterogeneidad de esta multiplicidad de contenido. Pero sería un error confundir la diversidad del fondo con la forma, simple y constante, que les es impuesta. Por lo contrario, puede reconocerse la extremada generalidad de esta última sin caer en esas dos trampas de las concepciones puramente históricas: la historia general y el estudio monográfico.

Incluso en sociedades donde el clan (en el sentido ya definido) representa la forma de organización predominante, se ven aparecer esbozos de clanes cuando el sistema normal no proporciona una solución para problemas imprevistos. Pocas poblaciones parecen tan alejadas de la organización dualista como los ifugao de las islas Filipinas, que prohíben el matrimonio entre primos hermanos y sólo lo autorizan de modo excepcional entre primos de segundo o tercer grado. En este último caso incluso es necesario celebrar un rito especial que comienza con un combate simulado. La familia del novio iba armada a la aldea de la novia donde lo esperaba, también armada, la familia de esta última. Los dos grupos entablaban entonces una querella, más o menos según la expresión que Barton reconstituyó:

Grupo del novio. Vinimos en busca de lo que nos debéis.

Grupo de la novia. ¿Qué deuda? No debemos nada. ¡Sólo pedimos prestado a nuestros parientes!

Grupo del novio. ¿Lo habéis perdido? ¿Lo habéis olvidado?

[31] Ibíd., págs. 420-424.

[32] Ibíd., pág. 425.

Grupo de la novia. Por supuesto, está perdido, porque no tomamos nada en préstamo. ¡Libradnos de vuestras impudicias, idos y volved a vuestras casas!

Grupo del novio. ¿Cómo? ¿Queréis pelear? Y bien, ¡peleemos!

Entonces comenzaba un combate simulado pero con armas verdaderas; y si bien nunca se dirigían contra tal o cual persona, los indígenas cuentan que más vale "abrir bien el ojo para no recibir un mal golpe". Al rato alguien gritaba: "¡Basta, basta! ¡Arreglemos esto con un matrimonio, o pobres de nosotros!" Entonces se celebraban los ritos de paz, seguidos de invocaciones a los dioses y a los antepasados: "Os invocamos, antepasados, porque nosotros, que éramos enemigos, estamos haciendo la paz... Haced que los niños que van a unirse en matrimonio (con el fin de terminar esta hostilidad) no se vuelvan inválidos u obesos, etc." [33] De este modo para que el matrimonio se haga posible en el interior del grupo exógamo, se lo rompe, o por lo menos se simula esta ruptura. Piénsese en las poblaciones de Nueva Inglaterra donde las mitades se denominan "las fronteras del matrimonio"[34] o en las de Guadalcanal, divididas en mitades exogámicas y donde el casamiento entre miembros de la misma división se llama "romper la mitad".[35] Los mismos mecanismos encuentran en Africa, como vimos, un terreno muy general de aplicación.

Este carácter funcional de la organización dualista no siempre es tan manifiesto como en el ejemplo siguiente, extraído de una región donde por lo común los matrimonios se realizan entre aldeas y donde la aldea entera participa en el pago del precio para el casamiento de cada uno de sus miembros. Pero en una localidad donde se realizaban matrimonios en el interior de la aldea, una hilera de troncos dividía el conglomerado en dos mitades. Estas se conducían entre sí según las formas prescriptas en las relaciones entre dos aldeas allegadas. Cada vez que se trataba de realizar un matrimonio fuera, las dos mitades olvidaban su división y colaboraban cada una trabajando para el éxito de la empresa de la otra, compartiendo todos sus bienes; por lo contrario, cuando el matrimonio se realizaba en el interior de la aldea mantenían la división luego de intercambiar entre ellas sus partes respectivas.[36] Vemos así cómo se deslindan, sobre un plano puramente empírico, las nociones de oposición y de correlación cuya pareja fundamental define el principio dualista, el cual no es otra cosa que una modalidad del principio de reciprocidad.

[33] R. F. Barton, The Religion of the Ifugaos, *Memoirs of the American Anthropological Association*, nº 65, 1946, págs. 164-165.

[34] J. W. Trevitt, Notes on the Social Organization of North-east Gazelle Peninsula, New Britain, *Oceania*, vol. 10, 1939-1940.

[35] H. Ian Hogbin, The Hill People of North-eastern Guadalcanal, *Oceania*, vol. 8, 1937-1938, pág. 78.

[36] R. F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, pág. 61.

Capítulo VII

LA ILUSION ARCAICA

Hasta ahora intentamos delimitar, sin duda de modo provisional y esquemático, ciertos cuadros muy generales de la vida social con los cuales podamos relacionar esa institución universal que es la prohibición del incesto y los diferentes sistemas de reglamentación del matrimonio que constituyen sus modalidades. Estamos sólo en la etapa de la preparación y del boceto y aún no llegó el momento de aportar una demostración, que sólo podrá buscarse en el conjunto de este libro, y sólo se podrá juzgar de acuerdo con el grado de coherencia con el cual hemos logrado interpretar los hechos. Sin embargo debemos detenernos un momento, y reflexionar sobre nuestras premisas. Afirmar, tal como lo hicimos en el último capítulo, que un estudio histórico o geográfico no podría agotar el problema del origen de las organizaciones dualistas y que para comprenderlas debe recurrirse a ciertas estructuras fundamentales del espíritu humano, sería una proposición sin sentido si no fuéramos capaces de percibir en qué consisten estas estructuras y qué método puede permitirnos alcanzarlas y analizarlas. Sin querer emprender aquí un trabajo para el cual el sociólogo no está aún perfectamente preparado, creemos indispensable realizar en esta dirección un rápido examen del terreno, pero que resultará suficiente en la medida en que los primeros resultados indiquen que la empresa no carece por completo de sentido.

¿En qué consisten las estructuras mentales a las que recurrimos y cuya universalidad creemos posible establecer? Al parecer son tres: la exigencia de la Regla como Regla; la noción de reciprocidad considerada como la forma más inmediata en que puede integrarse la oposición entre yo y el otro; por fin, el carácter sintético de la donación, vale decir, el hecho de que la transferencia consentida de un valor de un individuo a otro transforma a éstos en *partenaires* y agrega una nueva calidad al valor transferido. Más adelante se retomará el problema del origen de estas estructuras; la pregunta respecto de si son suficientes para dar cuenta de los fenómenos sólo puede recibir una respuesta proveniente del conjunto de nuestro trabajo. Aquí sólo queremos investigar si existen y aprehenderlas en su valor concreto y en su realidad universal. Por otra parte, con este fin nos prohibimos hasta ahora construir nuestra hipótesis con la ayuda de ejemplos excepcionales, o que así lo parecen, a causa del gran grado de perfección hacía el que ha llevado su realización tal o cual sociedad indígena. Al referirnos, con el propósito de deslindar ciertas estructuras fundamentales, a nuestra propia sociedad y a incidentes aparentemente fútiles de la vida cotidiana, ya proporcionamos un esbozo de demostración de su generalidad.

Pero existe un dominio que nos pone en presencia de una experiencia aun más universal que la resultante de la comparación de los hábitos y de las costumbres; es el del pensamiento infantil, que proporciona a todas las culturas un fondo común e indiferenciado de estructuras mentales y de esquemas de sociabilidad del que cada una extrae los elementos que le permitirán construir su modelo particular. Las observaciones de la psicología de la infancia revelan, de modo concreto y vivo, mecanismos que nos resultan algo difícil de alcanzar por análisis teórico, porque corresponden a exigencias y a formas de actividad muy fundamentales y, por esta razón, están escondidos en los más profundos rincones del espíritu. El niño no deja de percibirlas no porque su pensamiento ofrezca la imagen de una supuesta "etapa" de la evolución intelectual, sino porque su experiencia sufrió, menos que la del adulto, la influencia de la cultura particular a la que pertenece. Las observaciones de Susan Isaacs son, desde este punto de vista, particularmente valiosas.

Esta autora comienza por señalar la fuerza y el carácter compulsivo del deseo, común a todos los niños pequeños, de tener posesión exclusiva, o por lo menos la mayor parte, de todo objeto que constituya un centro actual de interés: "Es una profunda satisfacción tener todo para sí y una amarga tristeza comprobar que los otros tienen más." [1] Esta actitud no sólo existe frente a los objetos materiales sino también frente a derechos inmateriales, como el de oir o cantar una canción. Así, no hay lección más difícil de aprender para los niños de menos de cinco años que la de "esperar su turno": "el niño sólo sabe una cosa: los otros 'lo tienen', él 'no lo tiene'; algunos minutos de espera son una eternidad".[2]

Pocos análisis etnográficos son tan apasionantes como los que hace Susan Isaacs cuando deslinda los mecanismos psicológicos según los cuales la noción de arbitraje o de intervención logra imponerse a la mente infantil. Respecto de un conflicto entre dos niños que pretendían el uso exclusivo de un triciclo, señala que ninguno de ellos quiso aceptar el arbitraje antes de realizar la experiencia de la imposibilidad práctica de alcanzar sus fines por su propia voluntad. En ese caso, agrega, ambos podían enseñarse mutuamente una lección porque se medían en fuerza y en tenacidad. Y he aquí la interpretación: "Si mi placer", piensa el niño, "debe hallarse limitado por el de otro, entonces es necesario que por lo menos yo tenga igual que él. Si no puedo ser supremo, debemos ser iguales. Mi deseo de posesión exclusiva está disciplinado por mi miedo a sus invasiones, y por la esperanza de que, si lo admito con el mismo derecho, no intentará tener más". En otros términos, "la igualdad es el menor común denominador de todos estos deseos y de todos estos temores contradictorios".[3]

Si tal evolución psicológica es posible, ello obedece a que, como muy bien lo percibió S. Isaacs, el deseo de poseer no es un instinto y jamás (o muy raras veces) está fundado sobre una relación objetiva entre el sujeto y

[1] S. Isaacs, *Social Development in Young Children*, Londres, 1933, pág. 221.
[2] Ibíd., pág. 223.
[3] Ibíd., págs. 223-224.

el objeto. Lo que proporciona el valor al objeto es la "relación con otro". Sólo el alimento tiene un valor intrínseco para el hambriento, pero son pocos los objetos que presentan un interés constante en todo tiempo y en toda circunstancia. Algo se desea desesperadamente porque alguien lo posee. Un objeto indiferente se vuelve esencial por el interés que otro le concede; el deseo de poseer es, pues, en primer lugar y ante todo, una *respuesta social.* Y esta respuesta debe comprenderse en términos de poder, o más bien de impotencia: quiero poseer porque, si no poseo, no podré tal vez obtener el objeto si llego a necesitarlo; "el otro" lo guardará para siempre. Por lo tanto, no hay contradicción entre propiedad y comunidad, entre monopolio y reparto, entre *arbitrario* y *arbitraje*; todos estos términos designan las diversas modalidades de una tendencia, o de una única necesidad primitiva: la necesidad de seguridad.

Entonces puede decirse que la aptitud para compartir, para "esperar su turno", es función de un sentimiento progresivo de reciprocidad, que resulta de una experiencia vivida del hecho colectivo y de un mecanismo más profundo de identificación con el otro.[4]

Ahora bien, una de las bases más comunes y más ingenuas de la amistad entre niños es la gratitud por los regalos recibidos. Pero los niños "no experimentan tanto amor *por el hecho* de los regalos; para ellos el regalo *es* amor. Su amor es más bien función del hecho de dar que de la donación. Para ellos, el acto de dar y la donación son, al mismo tiempo y propiamente, amor".[5]

Entonces, dar y recibir regalos es "el signo más claro, el menos equívoco, del amor. Cada sujeto muestra de cien maneras que el sentido más profundo de la expresión 'ser amado' equivale para él a recibir un regalo; así como 'ser odiado' quiere decir, ante todo, estar excluido o despojado . . ." Más allá del valor intrínseco de la cosa dada, está la donación misma, como signo de amor, y aun más allá, la donación como signo del hecho de ser digno de amor: "quien se encuentra privado siente que lo es *porque* es malo, porque es, o fue, hostil al donador. Esta experiencia es la que confiere tal fuerza a la gratitud del niño hacia los regalos recibidos, y tal amargura al sentimiento de pérdida que experimenta cuando se lo olvida. El regalo no sólo es el signo de que el donador ama y no odia; es también señal de que al que recibe se lo considera como lleno de amor, sin enemistades y sin odio".[6]

De este modo, se explica el deseo del niño de hacer regalos enormes, magníficos, "un oso blanco, uno de verdad", "una locomotora grande, inmensa". Es, ante todo, deseo de potencia: "Si se tienen grandes, inmensas locomotoras para dar, eso significa, en verdad, que está protegido y que se es merecedor. Ya no se es el niño quejumbroso e impotente, enteramente li-

[4] Ibíd., pág. 276.
[5] Ibíd., pág. 272.
[6] Ibíd., pág. 273.

brado a los regalos de los otros y llevado por vanas angustias a la rabia y a los celos... Dar es una bendición mayor que recibir, puesto que ser capaz de dar es no estar uno mismo en la necesidad."

Estos sentimientos no se limitan a los objetos: se los encuentra respecto de los servicios: "¡Cuán calurosamente aprecian los niños los servicios que brindan...! Tommy... grita a los niños que están llevando juntos un gran jarro de flores: ¡No vayan demasiado rápido, así podré ayudarlos!" Tan fuerte es la intensidad "del gran placer que resulta del hecho de ser lo bastante poderoso como para no ser egoísta".[7]

Pero esta aparente generosidad no es más que la transposición de una situación inicial que no debe perderse de vista. Se ama, pero se odia; o, más exactamente, se ama porque se odia: "todos los niños... ven en los otros niños rivales actuales o virtuales".[8] Los niños oscilan de modo perpetuo entre el amor sin límites y el odio descarnado: "no hay sentimiento equilibrado, no hay actitudes fijadas". La relación de amistad estable sólo comienza con la instauración de un odio estable hacia algún otro, de tal manera que puede hablarse "de la relación recíproca entre el amor por sus amigos y el odio por sus enemigos". Pero la hostilidad siempre permanece como la actitud primitiva y fundamental "la hostilidad es la que alimenta el drama tanto en la vida de los niños pequeños como en la de los adultos".[9]

Para saber que no nos hallamos aquí en plena digresión, no necesitamos comparar esta actitud infantil frente a los regalos con la de los shamanes esquimales, según los cuales "los regalos dan fuerza",[10] ni recordar el himno hindú al matrimonio: "es el amor que la dio, es al amor a quien fue dada, etc.", que se encontrará más adelante,[11] ya que todas las observaciones anteriores podrían encontrar en la investigación etnográfica una glosa prácticamente ilimitada. Invocación a la regla para escapar a los intolerables sufrimientos de lo arbitrario; necesidad de seguridad que hace que uno no se comprometa demasiado hacia el otro y que se esté preparado para dar todo con tal de ganar la seguridad de no perderlo todo y de recibir a su vez; personalización de la donación; oposición correlativa entre las nociones de antagonismo y de reciprocidad; bipartición de los seres entre amigos a los que no se les niega nada, y enemigos frente a los que "debo aprovechar la primera ocasión para matarlos, por miedo de que ellos mismos me maten";[12] todas estas actitudes revelan una analogía tan profunda entre la sociedad infantil y las sociedades denominadas primitivas, que no podemos, sin arries-

[7] Ibíd., pág. 274.
[8] Ibíd., pág. 231.
[9] Ibíd., págs. 251-266.
[10] K. Birket-Smith, *The Eskimos*, Londres, 1936, pág. 172.
[11] Cf. capítulo XXIX.
[12] A. R. Radcliffe Brown, Three Tribes of Western Australia, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 43, 1913, pág. 151. Se comparará con las observaciones de M. N. Searl (Some Contrasted Aspects of Psychoanalysis and Education, *British Journal of Educational Psychology*, vol. 2), que describe en la niña la misma dicotomía imperiosa que se aplica a los seres y a las cosas.

garnos a ser objeto de las más fuertes críticas, dispensarnos de buscar sus razones.

El problema de las relaciones entre pensamiento primitivo y pensamiento infantil, en efecto, no es nuevo. Fue planteado en términos más o menos inmutables por muchos autores, por otra parte tan heterogéneos como psicoanalistas, y ciertos psicólogos como Blondel y Piaget. En verdad, resulta tentador ver en las sociedades primitivas una imagen aproximada de una infancia más o menos metafórica de la humanidad, cuyas etapas principales se reproducirían también, por su parte y sobre el plano individual en el desarrollo intelectual del niño. Freud fue seducido, y en varias ocasiones, por este esquema; [13] algunos de sus discípulos lo adoptaron en forma categórica: "Freud mostró que las teorías sexuales de los niños representan una herencia filogenética." [14] Se conoce el destino que dio Roheim a esta interpretación. La obra de Blondel compara la conciencia primitiva, la conciencia infantil y la conciencia mórbida y las trata constantemente como si fueran realidades intercambiables.[15]

Ante esto Piaget tuvo una actitud más maleable, pero que a menudo carece de claridad. Reencuentra en el pensamiento infantil la magia, el animismo y los mitos y, respecto del sacrificio, señala que a cada paso puede esperarse encontrar analogías entre el pensamiento del niño y el del primitivo.[16] Sin embargo, cree que la idea de participación tal como se la encuentra en el niño puede ser diferente de la de los primitivos.[17] No obstante, admite "ciertos paralelismos entre ontogénesis y filogénesis", pero "jamás pensamos ver en el contenido del pensamiento del niño un producto hereditario de la mentalidad primitiva", ya que "la ontogénesis explica la filogénesis tanto como la segunda explica la primera". Piaget sostiene empero, que "la estructura del pensamiento del niño es distinta de la del adulto" [18] y en ciertos momentos parece imponerse la seducción filogénetica: "Creemos... que llegará el día en que se ubicará el pensamiento infantil en el mismo nivel, respecto del pensamiento del adulto normal y civilizado, que la 'mentalidad primitiva' definida por Lévy-Bruhl, el pensamiento autístico y simbólico que

[13] Cf. por ejemplo *Totem et Tabou*, capítulos II y IV.

[14] Mélanie Klein, *The Psychoanalysis of Children*, Londres, 1932, pág. 188 [Hay versión cast.: *El psicoanálisis de niños*, Buenos Aires, Hormé, 1964]; véase también, pág. 196. De la misma manera: *schizophrenic logic is identical with primitive, magical thinking, that is, with a form of thinking that also is found in the unconscious of neurotics, in small children, in normal persons under conditions of fatigue, as "antecedents" of thought, and in primitive man.* Otto Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. Nueva York, 1945, pág. 421 [Hay versión cast.: *Teoría psicoanalítica de las neurosis*, Buenos Aires, Paidós, 1966]; cf. también pág. 46 y sig.

[15] Ch. Blondel, *La conscience morbide*, París, 1914.

[16] J. Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, versión inglesa, Nueva York-Londres, 1929, págs. 88 y 138-140.

[17] Ibíd., pág. 132.

[18] J. Piaget, Psycho-pédagogie et mentalité enfantine. *Journal de psychologie*, vol. 25, 1928, págs. 38-40.

describieron Freud y sus discípulos, y la 'conciencia mórbida', suponiendo que este concepto de Ch. Blondel no se fusione un día con el precedente." Es cierto que enseguida añade: "Pero cuidémonos de esbozar aquí esos paralelos peligrosos en el curso de los cuales se olvidan demasiado las divergencias funcionales." [19] Consejos de sabia prudencia que deberían observarse de modo más sistemático.

En efecto, toda tentativa osada de identificación chocaría con la evidencia muy simple de que no sólo existen niños, primitivos y alienados, sino también —y simultáneamente— niños primitivos y primitivos alienados. También hay niños psicópatas, primitivos o civilizados. Esta objeción en primer lugar se opone a los estudios recientes sobre los niños denominados "primitivos", no porque pertenezcan a sociedades diferentes de las nuestras sino porque manifiestan incapacidad para llevar a cabo ciertas operaciones lógicas. Estos trabajos, por otra parte, hacen aparecer una diferencia y no una semejanza entre las anomalías del pensamiento infantil y el pensamiento primitivo normal: "A diferencia del pensamiento mágico del hombre primitivo, donde la conexión entre las ideas se toma por una conexión entre los fenómenos, los niños estudiados consideran la conexión entre los fenómenos como conexión entre las ideas." [20]

En cuanto a las sociedades primitivas, es superfluo subrayar que incluyen a niños y a adultos tanto como la nuestra, y que el problema de las relaciones entre las dos edades no se plantea en forma diferente. Los niños primitivos difieren de los adultos primitivos en la misma medida en que estas diferencias existen en los civilizados; la etnología y la psicología contemporáneas les dedican estudios en número cada vez mayor.[21] Se encontrarán ejemplos de ello, particularmente sorprendentes, en una admirable autobiografía indígena que permite seguir paso a paso la laboriosa adaptación de un niño hopi a las exigencias de su cultura.[22]

Por otra parte, el problema de saber hasta qué punto, en el seno de una sociedad dada, el pensamiento infantil normal difiere de modo irreductible del pensamiento adulto normal, aún permanece abierto a controversia. Se señaló que un niño de cualquier edad puede ser incapaz de percibir el carác-

[19] J. Piaget, *Le Jugement et le raisonnement chez l'enfant*, París-Neuchâtel, 1924, págs. 338-339.

[20] L. S. Vygotski, The Problem of the Cultural Development of the Child, *Journal of Genetic Psychology*, vol. 36, 1929, pág. 425.

[21] W. Dennis, Infant Reaction to Restraint..., *Transactions of the New York Academy of Science*, 1940; Does Culture Appreciably Affect Patterns of Infant Behavior? *Journal of Social Psychology*, 1940; *The Socialization of the Hopi Child*, en *Culture and Personality, Essays in the Memoir of E. Sapir*, Menasha, 1941. M. Griaule, *Jeux Dogons*, Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie. París, vol. 32, 1938. Clyde Kluckhohn, Theoretical Bases for an Empirical Method of Studying the Acquisition of Culture by Individuals, *Man*, vol. 39, 1939, nº 89; The Use of Personal Documents in History, Anthropology and Sociology. *Social Science Research Council. Bulletin 53*, Nueva York, 1945; *Children of the People* (en colaboración con Dorothea Leighton). Cambridge, 1946.

[22] *Sun Chief*, publicado por L. W. Simmons, New Haven, 1942.

ter relativo de una noción, al mismo tiempo que es perfectamente capaz de captar el mismo carácter en una noción diferente. Niños pequeños atestiguan, a menudo de modo indirecto, la adquisición de la noción de relación como tal mucho antes de los once o doce años, edad indicada como límite por Piaget.[23] La relación de oposición parece adquirirse en forma espontánea a partir del octavo o del noveno año, y uno de cada dos niños es capaz de formarla en el curso del quinto año.[24] Inversamente, se rehicieron las experiencias de Piaget con sujetos de diecinueve años, y los resultados que se obtuvieron fueron idénticos a los proporcionados por sujetos de seis o siete años.[25] El mismo Bühler, que dice estar preparado para utilizar el lenguaje infantil en una reconstrucción de la historia del lenguaje humano,[26] limita a sus justas proporciones el alcance filosófico de tal empresa cuando dice: "Se exageró (la acción de la lógica arcaica) y se le asignó un lugar que no le pertenece en la evolución del individuo y de la humanidad. Estoy de acuerdo en que la etnología actual, apoyada sobre algunos datos de la psicología del niño y sobre algunas consideraciones generales bastante sólidas... estaría preparada para demostrar que la teoría que comienza por esta frase: 'En el comienzo reinaba pura e intacta la lógica «arcaica», comete la falta del *hysteron proteron*'." [27] Las conclusiones de Wallon son más o menos semejantes,[28] como también las de Guillaume: "No debería creerse en no sé qué misteriosa necesidad interna que haría pasar a la evolución individual por todos los caminos tortuosos de la historia... La 'repetición' ontogénica no es más que una falsa historia: en realidad es una selección de modelos ofrecidos por la lengua en su estado actual..." [29]

Sin duda, Piaget siempre trató de precaverse de posibles reproches de este tipo, pero su esquema general de interpretación no se halla al margen de la crítica. Una cita reciente, que no creemos poder abreviar, resume bien el equívoco. Al afirmar la existencia de convergencias "más numerosas de lo que parece" entre "el pensamiento propiamente conceptual del niño y el de las sociedades primitivas o antiguas", Piaget escribe: "Pueden invocarse las semejanzas notables que existen entre los comienzos del pensamiento racional en el niño de siete a diez años y en los griegos: la explicación por identificación de sustancias (los astros que nacen del aire o de las nubes,

[23] L. Deshaies, La notion de relation chez l'enfant, *Journal de Psychologie*, vol. 24, 1927, págs. 113 y 131.

[24] G. Kreezer y K. M. Dallenbach, Learning the Relation of Opposition, *American Journal of Psychology*, vol. 41, 1929.

[25] Th. Mead Abel, Unsynthethic Modes of Thinking among Adults. A Discussion of Piaget's Concepts, *American Journal of Psychology*, vol. 44, 1932.

[26] K. Bühler, Langage de l'enfant et évolution, *Journal de Psychologie*, vol. 23, 1926, pág. 607.

[27] K. Bühler, L'onomatopée et la fonction du langage, en *Psychologie du langage*, París, 1933, págs. 118-119.

[28] H. Wallon, Le réel et le mental, *Journal de Psychologie*, vol. 31, 1934.

[29] P. Guillaume, Le développement des éléments formels dans le langage de l'enfant, *Journal de Psychologie*, vol. 24, 1927, pág. 229.

el aire y la tierra que provienen del agua, etcétera), por un atomismo surgido de esta identificación gracias a los esquemas de la condensación y de la rarificación, e incluso la explicación precisa de ciertos movimientos por el choque del aire (ἀντιπερίστασις) del que se servía Aristóteles. ¿Debe entonces admitirse que los 'arquetipos' que inspiraron los comienzos de la física griega se encuentren de nuevo, por herencia, en el niño? Nos parece muchísimo más simple limitarnos y suponer que los mismos mecanismos genéticos que explican el desarrollo del pensamiento del niño se aplicaron ya al de espíritus que, como los primeros presocráticos, apenas se liberaban del pensamiento mitológico y prelógico. En cuanto al esquema de la 'reacción del ambiente' parecería que no fue Aristóteles quien lo construyó: lo habría tomado de las representaciones comunes, que podrían haber estado tan difundidas en una civilización anterior al maquinismo como lo están en los niños de hoy.

"En síntesis, donde hay convergencia entre el pensamiento del niño y representaciones históricas resulta mucho más cómodo explicar estas últimas por las leyes generales de la mentalidad infantil que invocar una herencia misteriosa. Por más lejos que nos remontemos en la historia o en la prehistoria, el niño siempre precedió al adulto; además puede suponerse que cuanto más primitiva es una sociedad más duradera es la influencia del pensamiento del niño sobre el desarrollo del individuo, ya que la sociedad no se halla en estado de transmitir o de constituir una cultura científica." [30]

Todo este fragmento constituye una crítica a la hipótesis del inconsciente colectivo de Jung, pero nos interesa bajo otro aspecto. El autor afirma que las sociedades primitivas están más próximas que la nuestra a la mentalidad infantil. Los hechos que citamos en el comienzo de este capítulo confirman, en apariencia, este punto de vista. No obstante, creemos que es necesario interpretarlos de otra manera.

S. Isaacs comprueba que lejos de ser el pensamiento lógico del niño irreductible al del adulto, "las actitudes cognoscitivas de los niños pequeños, incluso en una edad poco avanzada, están, después de todo muy cercanas a las nuestras..." La noción de maduración a la que Piaget recurre de modo tan constante, "está estrictamente limitada a estos aspectos particulares del desarrollo respecto de los cuales no puede probarse que sean funciones de la experiencia".[31] Se encuentra igual conclusión en Basov: "Las estructuras más inferiores sirven, sin duda, para formar las más superiores; pero ello no excluye en modo alguno que estas estructuras inferiores se formen como tales y permanezcan en este estado sin cambio ulterior. Si el medio no ubica al niño en condiciones que requieran la formación de estructuras más ela-

[30] J. Piaget, *La formation du symbole chez l'enfant*, Neuchâtel y París, 1945, pág. 211.

[31] S. Isaacs, *Intellectual Growth in Young Children*. Londres, 1930, pág. 57.

boradas, podría suceder que las más inferiores permanezcan como las únicas capaces de producirse."[32] Es interesante ver cómo los psicólogos critican independientemente, pero de la misma manera, la tesis de la "mentalidad primitiva" de la que en el fondo Piaget no hizo más que formular un equivalente formal: entre pensamiento primitivo y pensamiento civilizado sin duda hay diferencias, pero éstas no se deben sólo al hecho de que el pensamiento es siempre "situacional". Las diferencias desaparecen a partir del momento en que los estímulos (sociales, económicos, técnicos, ideológicos, etc.) cambian.[33]

S. Isaacs reprocha a Piaget haber utilizado —con el nombre de "estructura" irreductible del pensamiento infantil— la noción de maduración sin precauciones suficientes y de llegar así "a explicar por la maduración ciertos fenómenos de los que puede mostrarse que, de hecho, son función de la experiencia".[34] En condiciones convenientes, niños muy pequeños pueden manifestar los síntomas de fases de desarrollo que Piaget asoció con una edad más avanzada. Pero sobre todo, este autor deja sin respuesta la pregunta, esencial para el sociólogo, del origen del desarrollo social. Se sabe que distingue, a grandes rasgos, cuatro fases del desarrollo del niño: en primer lugar, el período del autismo; luego, el del egocentrismo; en tercer lugar, la vida social propiamente dicha que comienza alrededor del séptimo año, durante el cual el niño aprende la adaptación al otro y adquiere el conocimiento de sus propios procesos mentales. La clave de este desarrollo sería la aparición, más o menos en el séptimo u octavo año, de los "instintos sociales". Pero, como señala S. Isaacs, esta aparición constituye un verdadero *misterio* y Piaget no ofrece una interpretación psicológica de su génesis. Freud demostró mayor clarividencia en este aspecto, ya que no se puede dudar de que los "instintos sociales" tengan una historia individual y un origen psicológico que tiene sus raíces no sólo en la experiencia del mundo social sino también en la presión que ejerce el mundo físico, el cual suscita una curiosidad apasionante —y muy positiva— en los niños menores de cinco años.[35]

Si el espíritu del niño es egocéntrico y precausal, ello es más a causa de su ignorancia y de la insuficiencia de sus experiencias organizadas que lo contrario: "el niño no posee aún el sistema de conocimiento que puede prevenir las regresiones al mundo de las fantasías y del egocentrismo, por debajo del nivel del pensamiento racional".[36] De estas observaciones pueden extraerse dos conclusiones: por una parte, que el pensamiento infantil no funciona en forma sustancialmente diferente del pensamiento del adulto, y por otra, que todos los elementos de la vida social están dados desde el

[32] M. Basov, Structural Analysis in Psychology from the Standpoint of Behavior, *Journal of Genetic Psychology*, vol. 36, pág. 288.

[33] A. R. Luria, The Second Psychological Expedition to Central Asia, *Journal of Genetic Psychology*, vol. 44, 1934.

[34] S. Isaacs, op. cit., pág. 58.

[35] Ibíd., págs. 79-80.

[36] Ibíd., pág. 94.

comienzo de la vida infantil: "los hilos del desarrollo social pueden seguirse hacia adelante y hacia atrás y, si bien la imagen que uno puede formarse a partir del niño de, por ejemplo, seis o siete años difiere en muchos aspectos de la que ofrecen niños de dos años, de ninguna manera es esencialmente nueva".[37]

En consecuencia, el hecho de que los niños ofrezcan un interés excepcional para el psicólogo y para el sociólogo no se debe a que difieren de los adultos desde el doble punto de vista de su psicología individual y de su vida social sino, por lo contrario, porque y en la medida en que se les parecen. Sin duda, el niño no es un adulto; no lo es en nuestra sociedad ni en ninguna otra, y en todas está igualmente alejado del nivel del pensamiento adulto, de tal manera que la distinción entre pensamiento adulto y pensamiento infantil recorta, si así puede decirse, en la misma línea a todas las culturas y a todas las formas de organización social. Nunca pueden establecerse coincidencias entre los dos niveles, aunque se elijan ejemplos tan alejados como se quiera en el tiempo y en el espacio. La cultura más primitiva es siempre una cultura adulta y por eso mismo incompatible con las manifestaciones infantiles que pueden observarse en la civilización más evolucionada. Del mismo modo, los fenómenos psicopatológicos en el adulto son problemas de la edad adulta y no tienen medida común con el pensamiento normal del niño. Los ejemplos de "regresión" a los cuales el psicoanálisis acordó tanta atención deben ser encarados, en nuestra opinión, bajo un aspecto diferente.

Los ejemplos que nosotros mismos citamos en el comienzo de este capítulo, y también aquellos sobre los cuales Jung fundó su teoría del inconsciente colectivo, son imposibles de interpretar y no pueden conducir más que a hipótesis increíbles o contradictorias si no se reconoce que el pensamiento del adulto y el del niño difieren por su extensión más que por su estructura. Admitamos de una vez por todas que un niño no es un adulto; pero permanezcamos fieles a esta afirmación y no vayamos, en forma insidiosa y como parecen hacerlo tantos psicólogos y psiquiatras, a desmentirla al insinuar que el pensamiento del niño civilizado se asemeja al del adulto primitivo, o el del niño normal al del adulto alienado. Todo investigador de campo que haya adquirido una experiencia concreta con niños primitivos estará, sin duda, de acuerdo con nosotros en considerar que la proposición inversa estaría más cerca de la verdad y que los niños primitivos manifiestan en muchos aspectos un espíritu más maduro y más positivo que los nuestros, lo que los acerca más al adulto civilizado. Pero no se trata de esto.

Una vez planteada la distinción entre el niño y el adulto —y vimos que no se debe sobreestimar su naturaleza—, ¿en qué consiste la relación fundamental que puede establecerse entre sus manifestaciones mentales respectivas? Sucede que el pensamiento del adulto se construye alrededor de cierto número de estructuras, a las que precisa, organiza y desarrolla por el solo hecho de esta especialización y que constituyen sólo una fracción de las que

[37] S. Isaacs, *Social Development...*, pág. 388.

se dan al comienzo, de modo aún grosero e indiferenciado, en el pensamiento del niño. Dicho de otra manera, los esquemas mentales del adulto divergen según la cultura y la época a las que cada uno pertenece, pero todos están elaborados a partir de un trasfondo universal, infinitamente más rico que aquel de que dispone cada sociedad particular, de tal manera que el niño trae consigo al nacer, y en forma embrionaria, la suma total de posibilidades de las que cada cultura, y cada período de la historia, no hacen más que elegir algunas para retenerlas y desarrollarlas. Cada niño trae al nacer, y como estructuras mentales esbozadas, la totalidad de los medios que la humanidad dispone desde toda la eternidad para definir sus relaciones con el mundo y sus relaciones con los otros. Pero estas estructuras son excluyentes. Cada una de ellas no puede integrar más que ciertos elementos, entre todos los que se le ofrecen. Cada tipo de organización social representa, en consecuencia, una elección, que el grupo impone y perpetúa. En relación con el pensamiento del adulto, que eligió y que rechazó de acuerdo con las exigencias del grupo, el pensamiento del niño constituye, pues, una especie de sustrato universal, en el cual las cristalizaciones aún no se produjeron y donde aún es posible la comunicación entre formas no del todo solidificadas.

¿Puede demostrarse esta hipótesis? Nos contentaremos con indicar la dirección en que, en nuestra opinión, sería posible verificarla. La primera etapa tendría un valor aún negativo; a partir de los primeros años de la vida, el pensamiento del niño manifiesta caracteres completa e integralmente humanos, que abren una brecha entre las actividades de esos años y la de los animales. Se conocen las dificultades que debió enfrentar Brainard cuando quiso repetir con su pequeña hija las experiencias que Köhler realizó con monos; por ejemplo, poner un chocolate sobre el borde externo de una ventana para ver si el niño descubrirá el medio de alcanzarlo. Pero la experiencia es irrealizable, porque el niño reacciona de manera social. En vez de intentarlo, protesta: ¡Eh, papito, agárralo tú...! La actitud del padre se juzga como perversa, y sólo más tarde puede resolverse el problema teórico. Como dice Brainard, "la diferencia esencial proviene de que el niño presenta un desarrollo social muy elevado, sobre todo con el uso del lenguaje y con la aptitud para pedir a los demás que hagan cosas para él". De hecho, todas las *experiencias* se transforman en *discusiones*: "no puedo", "pero sí, puedes", "es demasiado difícil", etc.; y cuando el niño logra hacerlo, dice a su padre: "¡Te agarré!" [38]

Si recordamos estos hechos es porque el aprendizaje del lenguaje nos enfrenta con los mismos problemas que encontramos en relación con los comienzos infantiles de la vida social, y porque éstos recibieron la misma solución. La diversidad de los sonidos que puede articular el aparato vocal es prácticamente ilimitada; cada lengua, sin embargo, sólo retiene un número muy pequeño de sonidos entre todos los posibles. Ahora bien, durante el

[38] P. Brainard, The Mentality of a Child Compared with that of Apes, *Journal of Genetic Psychology*, vol. 37, 1930.

período del balbuceo, anterior al comienzo del lenguaje articulado, el niño produce la totalidad de los sonidos que pueden emitirse en el lenguaje humano, de los cuales su propia lengua sólo retendrá algunos. Es decir: todo niño supo en los primeros meses de su vida, emitir sonidos, de los cuales algunos le resultarán más tarde muy difíciles de reproducir y fracasará al intentar imitarlos en forma satisfactoria cuando aprenda idiomas muy distintos del suyo.[39] Cada lengua, pues, opera una selección y, desde cierto punto de vista, esta selección es regresiva: a partir del momento en que se instaura las posibilidades ilimitadas que estaban abiertas en el plano fonético se pierden de modo irremediable. Por otra parte, el balbuceo no tiene sentido, mientras que el lenguaje permite a los individuos comunicarse entre sí, de tal manera que la expresión mantiene una relación inversa con la significación.

De la misma manera, la multiplicidad de estructuras, cuyo esbozo en el dominio de las relaciones interpersonales se encuentra en el pensamiento y en las actitudes del niño no tiene aún valor social, porque constituyen materiales brutos aptos para la construcción de sistemas heterogéneos, pero de los cuales cada uno no puede retener más que un pequeño número para alcanzar un valor funcional. Esta selección se produce por la incorporación del niño a su cultura particular.

Si esta interpretación es correcta, debe admitirse que el pensamiento infantil representa una especie de común denominador de todos los pensamientos y de todas las culturas. Es lo que Piaget a menudo expresó al hablar del "sincretismo" del pensamiento del niño. Pero la expresión nos parece peligrosa, pues implica dos interpretaciones diferentes. Si por sincretismo comprendemos un estado de confusión e indiferenciación en el cual el niño distingue mal entre sí mismo y los demás, entre las personas y los objetos, y aun entre los objetos, se corre el riesgo de detenerse en una visión muy superficial de las cosas y dejar escapar lo esencial, puesto que esta "indiferenciación primitiva" aparente es menos una ausencia de diferenciación que un sistema de diferenciación distinto del nuestro; más aún, es el resultado de la coexistencia de varios sistemas y del pasaje constante de los unos a los otros. Pero hay sistemas: cuanto más nos hundimos en los niveles profundos de la vida mental, más nos presenta ésta estructuras cuyo número disminuye al mismo tiempo que aumentan su rigor y su simplicidad. Por esta razón, hablaríamos de buena gana del "polimorfismo" del pensamiento infantil, dando a este término un sentido cercano a aquel que emplea el psicoanálisis cuando describe al niño como un "perverso polimorfo". ¿Qué se entiende por esto? Que el niño posee, en forma rudimentaria y al mismo tiempo, todos los tipos de erotismo entre los cuales el adulto buscará su especialización en el plano normal o patológico. Al encarar la relación entre las actitudes sociales del niño y los diferentes tipos de organización

[39] R. Jakobson, *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze*, Upsala, 1941.

realizados por las sociedades humanas preferiríamos decir de la misma manera, que el niño es, para el etnólogo, un "social polimorfo".

Cuando comparamos el pensamiento primitivo y el pensamiento infantil y vemos aparecer tantas semejanzas entre los dos somos víctimas de una ilusión subjetiva, y que, sin duda, se reproduciría para adultos de cualquier cultura que comparasen sus propios niños con adultos provenientes de una cultura diferente. En efecto, el pensamiento del niño, por ser menos especializado que el del adulto, ofrece siempre a éste no sólo la imagen de su propia síntesis sino también la de todas aquellas síntesis que pueden realizarse en otras partes y en otras condiciones. No es sorprendente que en este "panmorfismo" las diferencias nos llamen más la atención que las similitudes, de tal manera que, para una sociedad cualquiera, son siempre sus propios niños los que ofrecen el punto de comparación más cómodo con costumbres y actitudes extranjeras. Las costumbres muy alejadas de las nuestras se nos aparecen siempre, lo cual es muy normal, como pueriles. Mostramos la raíz de este prejuicio, que por otra parte no merecería este nombre sino en la medida en que nos negáramos a darnos cuenta de que, por razones también valederas, nuestras propias costumbres deben aparecer bajo la misma luz a aquellos que las observan desde afuera.

Las analogías entre pensamiento primitivo y pensamiento infantil no se fundan, pues, sobre un pretendido carácter arcaico del primero, sino sólo sobre una diferencia de extensión que hace del segundo una especie de punto de encuentro, o de centro de dispersión, para todas las síntesis culturales posibles. Comprendemos mejor las estructuras fundamentales de las sociedades primitivas al compararlas con las actitudes sociales de nuestros propios niños, pero los primitivos no dejan de utilizar el mismo procedimiento y de compararnos con sus niños. Es que, en efecto, las actitudes infantiles ofrecen, también para ellos, la mejor introducción al conocimiento de instituciones extranjeras cuyas raíces se mezclan, sólo en este nivel, con las suyas propias. Por ejemplo, consideremos la observación siguiente, en la que vemos al indígena aplicar al blanco el mismo método de asimilación infantil que empleamos tan a menudo frente a él:

"En la familia navajo, el aprendizaje del oficio de tejedor o de joyero se realiza mediante el ejemplo: para el joven indígena, mirar es aprender... De ahí la ausencia total de una manera de ser tan frecuente entre nosotros, aun entre los adultos... quiero decir la costumbre de plantear preguntas tales como: 'y esto, ¿para qué sirve?' o bien: 'y después de esto, ¿qué va a hacer?' Esta costumbre, más que cualquier otra, contribuyó a formar en los indígenas la extraña opinión que tienen de los blancos, ya que el indio está compenetrado de la idea de que el blanco es un necio." [40]

Por lo tanto, para el primitivo las actitudes del civilizado corresponden a lo que denominaríamos actitudes infantiles, exactamente por la misma razón que nos hace encontrar en nuestros propios niños esbozos o perfiles de acti-

[40] G. A. Reichard, *Navaho Religion...*, op. cit., vol. 4, pág. 674.

tudes cuya imagen completa y desarrollada se encuentra en la sociedad primitiva. Se ve entonces cuál es la importancia de los estudios de psicología infantil para el etnólogo: le permiten acceder, bajo la forma más fresca, a ese capital común de estructuras mentales y de esquemas institucionales que constituyen el trasfondo inicial de que dispone el hombre para lanzar sus empresas sociales. De la necesidad de ubicarse a este nivel muy elemental para penetrar en la naturaleza de instituciones singulares en apariencia, pero de hecho muy simples y universales, por lo menos en su principio, sólo queremos dar como prueba la notable observación comunicada, al fin de uno de nuestros cursos, por una auditora que por primera vez oía hablar de organización dualista:

Johnny A., cuatro años, de Alejandría (Egipto), vive en dos países imaginarios, *Tana-Gaz* y *Tana-Pé*, donde todo es magnífico. *Tana-Gaz* está encima de *Tana-Pé*, y es mejor que este último. Su madre vive en *Tana-Gaz*, pero su padre en *Tana-Pé*. Cuando el mar está calmo, y Johnny puede bañarse, el mar está en *Tana-Gaz*; cuando es malo, y el baño esta prohibido, el mar está en *Tana-Pé*. Las gentes también se desplazan de un país a otro. Al comienzo los dos países eran buenos, luego *Tana-Gaz* permaneció bueno mientras que *Tana-Pé* se transformaba, a veces, en inferior a *Tana-Gaz*, a veces era igual, otras era francamente malo.

Cuando Johnny tiene siete años se le pregunta si recuerda a *Tana-Gaz* y a *Tana-Pé*; entonces se muestra molesto y dice que se olvidó.

El interés de esta observación no sólo reside en la restitución de un sistema dualista por un niño de cuatro años, con la bipartición de las cosas y de los seres en dos categorías, la desigualdad de las mitades, la creación estilística de las denominaciones, tan evocadora de una onomástica melanésica e incluso de la curiosa sugestión de exogamia: si Johnny hubiera sido un pequeño australiano hubiera podido elaborar la misma fantasía; pero más tarde no habría tenido vergüenza de ella. Se habría fundido progresivamente en el dualismo oficial de su grupo. Las exigencias lógicas y las actitudes sociales, a las que la organización social proporciona una expresión, normalmente se habrían satisfecho en una actividad institucional acorde, de modo aproximado con el modelo infantil. Pero Johnny crece en un grupo que no utiliza estructuras bipolares para traducir fenómenos de antagonismo y de reciprocidad, o que los emplea en forma superficial y transitoria. El modelo propuesto por la fabulación infantil no puede adquirir allí valor instrumental; aun más, en muchos aspectos está en contradicción con el modelo seleccionado y, por esta razón debe abandonarse y reprimirse.

En estas condiciones, es fácil comprender por qué los etnólogos, los psicólogos y los psiquiatras sintieron, cada uno desde su punto de vista particular, la tentación de establecer paralelos entre el pensamiento primitivo,

el infantil y el patológico. En la medida en que la psiconeurosis puede definirse como la forma más alta de síntesis mental que se realiza sobre el plano de una conciencia puramente individual,[41] el pensamiento del enfermo se asemeja al del niño: estas formas de pensamiento no se adecuan ya —o no lo hacen aún— a la estructura selectiva del grupo particular del que provienen: tanto una como la otra disponen, pues, de una libertad relativa para elaborar su propia síntesis. Esta síntesis, sin duda, está condenada a permanecer inestable y siempre precaria, porque se realiza sobre un plano individual y no en los cuadros de un medio social; de todos modos es una síntesis o, si se prefiere, un giro caleidoscópico de síntesis, esbozadas o deformadas; en todo caso, nunca hay ausencia de síntesis (salvo tal vez en el caso especial de la hebefrenia). Por lo tanto, la "regresión" aparente no es un retorno a una "etapa" arcaica de la evolución intelectual del individuo o de la especie: es la reconstitución de una situación análoga a la que se presenta sólo en los comienzos del pensamiento individual. El pensamiento patológico y el primitivo se oponen al infantil en la medida en que son pensamientos de adulto, pero el pensamiento patológico y el infantil ofrecen a su vez un carácter común que los distingue del primitivo: este último es un pensamiento tan completa y sistemáticamente socializado como el nuestro, mientras que los primeros corresponden a una relativa independencia individual que, por supuesto, se explica por razones diferentes en ambos casos.

[41] Jean Delay, *Les dissolutions de la mémoire*, París, 1942, pág. 123. La reserva hecha aquí para la hebefrenia pierde mucho de su valor después de la publicación del trabajo de la señora Séchehaye. (*La Réalisation symbolique*, Berna, 1947.)

Capítulo VIII

LA ALIANZA Y LA FILIACION

Volvamos al estudio de los fenómenos que acompañan a la organización dualista cuando aparece en su forma más explícita. Sea el modo de filiación matrilineal o patrilineal, los hijos del hermano del padre y los de la hermana de la madre se sitúan en la misma mitad que el sujeto, mientras que los hijos de la hermana del padre y los del hermano de la madre pertenecen siempre a la otra mitad. En un sistema exogámico, el matrimonio es, pues, posible con los primos colaterales. Este rasgo sorprendente se expresa en varias formas: en primer lugar, a los primos provenientes del hermano del padre o de la hermana de la madre que, por la misma razón que los hermanos y hermanas (pertenecientes a la misma mitad), no pueden ser desposados se los designa con el mismo término que a estos últimos. Luego, a los primos provenientes del hermano de la madre o de la hermana del padre, que pertenecen a la mitad opuesta, se les aplica un término especial o el que significa "esposo" o "esposa", ya que el cónyuge debe elegirse en su división. Por fin, al hermano del padre y a la hermana de la madre, cuyos hijos se denominan "hermanos" y "hermanas", se los llama "padre" y "madre" mientras que al hermano de la madre y a la hermana del padre, cuyos hijos constituyen cónyuges potenciales, se les aplican denominaciones especiales o una que significa "suegro" o "suegra". Este vocabulario, del que sólo esbozamos las grandes líneas, satisface todas las exigencias de una organización dualista de mitades exogámicas; en verdad podría ser la traducción, en términos de parentesco, de la organización social en mitades. Pero la misma relación puede expresarse de modo diferente. En efecto, la terminología dicotómica que acabamos de describir coincide también con otra institución muy difundida en la sociedad primitiva: el matrimonio preferencial entre primos cruzados. Se acaba de ver que esta terminología clasifica juntos, como "padres", al hermano del padre y a la hermana de la madre (tío y tía paralelos) y que distingue de estos últimos a la hermana del padre y al hermano de la madre (tío y tía cruzados), designados con términos especiales. Los miembros de una misma generación se encuentran también divididos en dos grupos: por una parte, los primos (sea cual fuere su grado), parientes por mediación de dos colaterales del mismo sexo y que se llaman entre sí "hermanos" y "hermanas" (primos paralelos); por otra parte, los primos provenientes de colaterales de sexo diferente (sea cual fuere su grado), que se denominan con términos especiales y entre los cuales es posible el matrimonio (primos cruzados). Como existe una armonía perfecta entre la organización dualista (el sistema de parentesco que acabamos de describir) y las reglas del matrimonio

entre primos cruzados, también se podría decir, invirtiendo la proposición precedente, que la organización dualista es la que constituye, a nivel de las instituciones, la traducción de un sistema de parentesco resultante de ciertas reglas de alianza. En general los sociólogos prefirieron la primera interpretación. Así lo hicieron Tylor, Rivers y Perry, quien escribe acerca del matrimonio entre primos cruzados: "Esta forma de matrimonio probablemente proviene de la organización dualista del grupo tal como puede definírsela desde su ángulo sociológico." ¿Por qué? El mismo autor continúa: "Parecería que se puede encontrar sólo en los casos en que la organización dualista existe o existió en el pasado." Claro que inmediatamente agrega esta prudente reserva: "Sin embargo, respecto de este último punto no tenemos absoluta certeza." [1] Así es, ya que no creemos que sea con la forma de una simple derivación como puede interpretarse razonablemente la relación entre las dos instituciones. El hecho de que la mayoría de los autores sostuvieran una opinión diferente se debe, según creo, a dos razones.

En primer lugar, el sistema de matrimonio entre primos cruzados aparecía, a la luz de nuestras propias ideas acerca de los grados prohibidos, como profundamente irracional. ¿Por qué poner una barrera entre primos provenientes de colaterales del mismo sexo y los provenientes de colaterales de sexo diferente, si la relación de proximidad es la misma para ambos casos? Sin embargo, el pasaje de uno a otro marca toda la diferencia entre el incesto caracterizado (se identifica a los primos paralelos con hermanos y hermanas) y no sólo las uniones posibles, sino hasta las recomendadas entre todas las posibles (ya que los primos cruzados se designan con el nombre de cónyuges potenciales). La distinción es incompatible con nuestro criterio biológico del incesto; al no desprenderse razón intrínseca alguna de la relación particular entre primos cruzados, se concluyó que la institución en su totalidad debía ser la consecuencia indirecta de fenómenos de otro orden.

En segundo lugar, nos llamó la atención el hecho de que la mitología indígena a menudo describía la institución de las mitades como una reforma deliberada (lo que por cierto no proporciona una razón suficiente para creer que realmente sucedió así) y que además, por lo menos en ciertos casos, este carácter parecía mostrarse en testimonios más autorizados. Es lo que sugieren, por ejemplo, Howitt para Australia, y documentos antiguos para los hurones de América del Norte.[2] De ello se dedujo que la organización dualista se concibió como un medio para impedir el incesto, y como un medio eficaz en parte, si no totalmente. En efecto, el sistema de las mitades impide siempre el incesto entre hermanos y hermanas; también lo impide entre padre e hija en un régimen patrilineal y entre madre e hijo en un régimen matrilineal. En cuanto al carácter irracional de la división de los primos en dos grupos, se la considera entonces como una imperfección del sistema.

[1] W. J. Perry, *The Children of the Sun*, pág. 281.

[2] M. Barbeau, Iroquois Clans and Phratries, *American Anthropologist*, vol. 19, 1917.

Hasta tales imperfecciones dan a los defensores de esta teoría un sentimiento de seguridad, porque difícilmente hubieran concebido que pueblos bárbaros lograsen una solución perfecta para sus problemas. Si, por lo contrario, se hubiera querido partir de la distinción entre los primos para remontarse a la organización dualista, en primer lugar no habría sido posible, o por lo menos hubiera resultado muy difícil, deducir las prohibiciones en el orden inverso; luego, y sobre todo, el matrimonio entre primos cruzados, por su carácter sistemático y por la coherencia con que la mayoría de los grupos desarrollaron todas sus consecuencias, demuestra que existe una lógica potente y una capacidad teórica cuyo privilegio estamos aun menos preparados para conceder al primitivo, en la medida en que nosotros mismos parecemos incapaces de captar la razón del sistema. La escuela difusionista de G. Elliot Smith y de Perry afirma la prioridad de las organizaciones dualistas sobre el matrimonio entre primos cruzados por razones totalmente diferentes y que es inútil discutir aquí, ya que no nos ocupamos de la organización dualista en su forma codificada, sino de ciertos mecanismos fundamentales, que creemos universalmente subyacentes.

Sin duda, el lector percibió que la hipótesis del carácter secundario del matrimonio entre primos cruzados, tal como nos esforzamos en exponerla, implica ciertos postulados que desempeñaron un papel de considerable importancia en las ciencias del hombre durante la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX. Estos postulados pueden resumirse de la manera siguiente. Una institución humana sólo puede provenir de dos fuentes: de un origen histórico e irracional o de la intención deliberada, por lo tanto, de un cálculo del legislador; vale decir, del acontecimiento o de la intención. Si entonces no puede acordarse ningún motivo racional a la institución del matrimonio entre primos cruzados es porque resulta de una serie de accidentes históricos, que en sí mismos carecen de significación. La antigua psicología no razonaba de otra manera: según ella, las nociones matemáticas o bien testimoniaban la esencia superior e irreductible del espíritu humano y constituían propiedades innatas o bien debía admitirse que se construían enteramente a partir de la experiencia, por el juego automático de las asociaciones. Esta antinomia se resolvió al descubrirse que un ser tan indigno como una gallina era capaz de aprehender relaciones; a partir de entonces fueron rechazados tanto el asociacionismo como el idealismo.[3] En efecto, las reconstrucciones históricas más complejas dejaron de ser necesarias para dar cuenta del origen de nociones que en realidad eran primitivas. Pero al mismo tiempo se comprendía que este tipo de nociones de ninguna manera era el coronamiento del edificio, sino que constituía su cimiento y el humilde material de la obra en cierne. Se creía que sólo se podía elegir entre la aceptación del origen trascendente del concepto y su imposible reconstrucción a partir de

[3] W. Köhler, *La perception humaine*, op. cit., pág. 7.

piezas y de fragmentos. Esta oposición se desvaneció frente al descubrimiento experimental de la inmanencia de la relación.

Comienza a producirse el mismo cambio de actitud frente al estudio de las instituciones humanas: también ellas son estructuras cuya totalidad, esto es, el principio regulador, puede darse antes que las partes, vale decir, ese conjunto complejo constituido por la terminología de la institución, sus consecuencias y sus implicaciones, las costumbres mediante las que se expresa y las creencias a las cuales da lugar. Este principio regulador puede poseer un valor racional, sin concebirse racionalmente; puede expresarse en fórmulas arbitrarias sin estar, en sí mismo, privado de significación. Las relaciones entre las organizaciones dualistas y el matrimonio entre primos cruzados deben definirse de acuerdo con consideraciones semejantes. Esto no significa que nos propongamos simplemente invertir la hipótesis de la prioridad de la primera sobre la segunda: creemos que ambas encuentran su origen en la captación, por el pensamiento primitivo, de estructuras totalmente fundamentales y en las que reside la existencia misma de la cultura. En este sentido puede decirse, pero sólo puede decirse, que el matrimonio de los primos cruzados y la organización dualista corresponden a dos etapas diferentes de la toma de conciencia de estas estructuras y que la práctica del matrimonio entre primos cruzados, que presenta más el carácter de una tentativa que de un sistema codificado, constituye, desde este único punto de vista psicológico, un procedimiento que no requiere una toma de conciencia tan completa y definitiva como la de la institución de las organizaciones dualistas. Pero no pretendemos en modo alguno plantear problemas de anterioridad, que pierden mucha importancia cuando uno se refiere menos a las instituciones en sí mismas que a la realidad común subyacente a ambas.

La difusión del matrimonio entre primos cruzados presenta como característica común con la difusión del sistema dualista el hecho de que, sin ser universal, se extiende sin embargo a casi todas las partes del mundo. Pero la frecuencia de la primera institución es mucho más grande que la de las mitades exogámicas: como lo mostramos, en efecto, un sistema por mitades exogámicas autoriza necesariamente el matrimonio entre primos cruzados. Y además éste existe en muchos grupos que no están divididos en mitades. Rivers mostró que en Melanesia son precisamente las tribus que no poseen organización dualista las que practican esta forma de matrimonio. Volveremos sobre este hecho. La mayor extensión del matrimonio entre primos cruzados puede interpretarse de dos maneras: o bien constituye el sistema más fundamental y la organización dualista apareció como un desarrollo secundario en sólo ciertos puntos de su área de dispersión, o bien es el matrimonio entre primos cruzados el que constituye el fenómeno derivado, y la más débil extensión de la organización dualista se explica, entonces, por su carácter arcaico. Tanto una interpretación como la otra están impregnadas de evolucionismo y se preocupan esencialmente por saber cuál de los dos

fenómenos es anterior al otro. Por lo contrario, creemos que ambas instituciones no deben considerarse desde la relación de su hipotética sucesión, sino desde la de su estructura: desde este punto de vista, el matrimonio entre primos cruzados presenta una estructura menos organizada, ya que constituye sólo una tendencia, mientras que la organización en mitades exogámicas es más coherente y fija. Es necesario precisar esta afirmación, ya que podría objetarse que lo contrario es verdadero: la organización dualista autoriza el matrimonio en el seno de una categoría muy vasta que incluye a los "verdaderos" primos cruzados, pero también a parientes de un grado más alejado. Por lo contrario, la obligación del matrimonio entre primos cruzados, definida en el más estricto sentido, es a veces una característica notable del otro sistema matrimonial.

La organización dualista define entonces una clase muy general en el seno de la cual es lícito elegir al cónyuge, mientras que —por lo menos en ciertos casos— el sistema de matrimonio entre primos cruzados determina con la mayor precisión al individuo con el cual será obligatorio contraer matrimonio. Pero la diferencia no reside exactamente en esto, ya que la organización dualista define una clase con límites fijados en forma estricta, mientras que el sistema de los primos cruzados se refiere a una relación entre individuos y ésta es susceptible de sucesivas reinterpretaciones. Incluso en los toda y en los veda, que conceden extremada importancia a la relación de parentesco, un individuo que no tenga primo cruzado podrá contraer otro matrimonio, dando por sentado que los casamientos posibles se ordenarán según un orden preferencial, en función de su mayor o menor conformidad con el modelo ideal. El hecho de que sólo el 30 % de los matrimonios de las islas Fiji que analizó Thomson respondiera a la definición rigurosa de los primos cruzados, establece el mismo carácter.[4] En Australia sucede lo mismo.[5] Si entonces el sistema de los primos cruzados define de manera más rigurosa la relación entre los individuos, deja a éstos en una mayor indeterminación. Ocurre lo contrario para la organización dualista, que deja la relación en la ambigüedad pero delimita rigurosamente la clase y a los individuos incluidos en la extensión de esta clase. ¿Qué resulta de este análisis? Que la organización dualista aparece como un sistema global que compromete al grupo en su totalidad. Por lo contrario, el matrimonio entre primos cruzados se presenta mucho más como un procedimiento especial; es más una tendencia que un sistema. En los hotentotes, nos dice Hoernlé,[6] no parece que el matrimonio entre primos cruzados haya sido objeto de una obligación positiva; sólo el matrimonio entre primos paralelos se prohibía estrictamente. Y por otra parte, agregaremos, es raro encontrar un sistema de parentesco construido,

[4] Basil Thomson, *The Fijians: a Study of the Decay of Custom*, Londres, 1908, pág. 187.

[5] A. R. Radcliffe Brown, Three Tribes of Western Australia, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 43, 1913, pág. 158.

[6] A. W. Hoernlé, The Social Organization of the Nama Hottentots, *American Anthropologist*, vol. 27, 1925.

de modo tan impecable, alrededor de la dicotomía entre los primos y del matrimonio interno de las dos clases como el de los hotentotes. Se impone la misma comprobación allí donde, en América del Sur, encontramos sistemas de parentesco que presentan la misma precisión, por ejemplo, en los nambikwara.

Entonces se ve bien cuál es, en nuestra opinión, la relación teórica entre la organización dualista y el matrimonio entre primos cruzados. Tanto uno como otro son sistemas de reciprocidad, los dos desembocan en una terminología dicotómica, cuyos grandes lineamientos son iguales en ambos casos. Pero mientras la organización dualista por mitades exogámicas da una vaga definición del cónyuge real, determina en la forma más precisa el número y la identidad de los cónyuges posibles. En otras palabras, es la fórmula altamente especializada de un sistema en el cual el matrimonio entre primos cruzados representa un aliciente y del que constituye la expresión aún mal diferenciada. El matrimonio entre primos cruzados define una relación y construye un modelo perfecto o aproximativo de la relación en cada caso; la organización dualista delimita dos clases al aplicar una regla uniforme que garantiza que los individuos ya distribuidos o por nacer, en las dos clases, mantendrán siempre la relación comprendida en el sentido más amplio. Lo que se pierde en precisión se gana en automatismo y en simplicidad.

Las dos instituciones se oponen como lo hacen una forma cristalizada y una flexible. La cuestión de la cronología es totalmente extraña a esta distinción. Nada impide que ciertos grupos puedan lograr desde el principio una fórmula global o que, en algunos otros, su adopción sea el resultado de una toma de conciencia de la ley estructural del matrimonio entre primos cruzados, hasta ahí la única practicada. Nada impide tampoco que el mismo grupo haya podido pasar de la organización dualista al matrimonio de los primos cruzados, que tiene el mismo valor funcional fundamental, pero cuya acción a un nivel más profundo de la estructura social protege más de las transformaciones históricas.

La relación que acaba de sugerirse entre organización dualista y matrimonio entre primos cruzados explica, de modo satisfactorio, la observación de Rivers acerca de las instituciones melanésicas, de que precisamente allí donde la organización dualista está ausente se ve aparecer (o reaparecer) el matrimonio entre primos cruzados. Como su valor funcional (establecer un sistema de reciprocidad) es idéntico, se concibe, en efecto, cómo la ausencia de la primera puede ser suplida por la presencia del segundo.

Las consideraciones precedentes nos ayudarán a precavernos contra una interpretación formalista cuya amenaza se hizo cada vez mayor durante los últimos diez años y que corre el riesgo de comprometer el progreso de los estudios sobre sociología primitiva y sociología en general. En los últimos tiempos se precisó más a raíz de la interpretación del matrimonio de los primos cruzados y de las relaciones de este último con la organización dualista. Se

nos permitirá, entonces, insistir sobre una cuestión que sólo es perjudicial en apariencia, ya que la respuesta que se le dé implica una toma de posición fundamental sobre todos los problemas que este libro se propone examinar.

Durante mucho tiempo los sociólogos consideraron que entre la familia, tal como existe en la sociedad moderna, y los agrupamientos de parentesco —clanes, fratrias y mitades— de las sociedades primitivas existía una diferencia de naturaleza. La familia reconoce la filiación en línea materna tanto como en línea paterna, mientras que el clan o la mitad, sólo tienen en cuenta el parentesco en una sola línea, que a veces es la del padre, a veces la de la madre. Se dice entonces que la filiación es patrilineal o matrilineal. Estas definiciones se comprendían en el sentido más estricto, como por otra parte invitaba a hacerlo la observación de los hechos. Un régimen de filiación matrilineal no reconoce ningún vínculo social de parentesco entre un niño y su padre; en el clan de su mujer —del cual sus hijos forman parte— él mismo es un "visitante", un "hombre de afuera" o un "extranjero". La situación inversa prevalece en un régimen de filiación patrilineal.

Esta reglamentación parece tan esquemática y arbitraria que algunos autores —que consciente o inconscientemente la aceptaron como la imagen de la realidad— llegaron a la conclusión de que costumbres tan poco naturales no habían podido nacer espontáneamente en regiones y en épocas diferentes y que debían más bien relacionarse con un gran trastorno cultural que se habría producido en un momento preciso y en un solo punto del mundo. Por lo tanto se habrían expandido por difusión. Sin embargo, desde 1905 Swanton observaba que, hasta en las tribus en apariencia más unilineales el otro linaje jamás era ignorado por completo; por una parte, la familia conyugal goza de un reconocimiento a veces limitado, pero siempre efectivo, aunque no se exprese en las instituciones; por otra parte, el linaje desechado desempeña, en general, un papel que le es propio y que la costumbre refleja de modo indirecto.[7]

El gran auge de los estudios monográficos durante los últimos treinta años confirmó ampliamente las observaciones de Swanton. Hoy sabemos que sociedades tan matrilineales como los hopi dejan un lugar para el padre y para su linaje, y que sucede así en la gran mayoría de los casos. Además, se conocen sociedades cuyo carácter unilineal es más aparente que real, ya que la transmisión de las funciones y de los derechos se opera en parte según una de las dos líneas y en parte también según la otra. Así, fue necesario derribar las conclusiones de la sociología tradicional y considerar que sociedades rigurosamente unilineales, suponiendo que existan, sólo pueden ser la excepción, mientras que el bilinealismo ofrece, por lo contrario, a través de modalidades muy diversas, una fórmula de extremada generalidad.[8]

[7] J. R. Swanton, The Social Organization of American Tribes, *American Anthropologist*, vol. 7, 1905; A Reconstruction of the Theory of Social Organization, en *Boas Anniversary Volume*, Nueva York, 1906.

[8] G. P. Murdock. Double Descent, *American Anthropologist*, vol. 40, 1942.

La verdad nos parece más compleja, ya que se designan con el nombre de bilinealismo fenómenos muy alejados entre sí. Si se quiere decir que todas las sociedades humanas reconocen que existe un vínculo, si no jurídico, al menos psicológico y sentimental, entre el niño y cada uno de sus padres, de acuerdo; también se concederá fácilmente que el reconocimiento de este doble vínculo se manifiesta, siempre y en todas partes, en las costumbres espontáneas e incluso en las formas no cristalizadas de la vida social. Por fin, es verdad que existen sociedades para las cuales estas estructuras flexibles proporcionan una base suficiente para edificios institucionales destinados a permanecer en un estado de gran simplicidad; así sucede entre los andamanes, los fueguinos, los bosquimanos, los semang y los manbikwara. Son mucho más raros los grupos que fundan un aparato jurídico complejo y sistemático sobre el reconocimiento de los dos linajes.

[En 1935 Radcliffe Brown señalaba un solo caso: el del derecho germánico, que consideraba como una excepción.[9] Sin embargo, pronto iban a aparecer otros ejemplos, tal como el de los abelan del río Sepik, donde la hija, en ausencia de un hijo, hereda los bienes raíces, y en ausencia de hija, el hijo de la hermana.[10] En la primera edición de este libro, agregábamos: "Sea como fuere, la lista no sería demasiado larga" (pág. 135). Debemos reconocer hoy que esta evaluación era errónea. Después de Murdock, muchos autores verificaron, sobre todo en Polinesia (región sobre la que ya habían llamado la atención los primeros trabajos de Firth), pero también en Melanesia y en Africa, la existencia de sistemas conativos, vale decir, fundados sobre el igual reconocimiento de las dos líneas, a los que Davenport también denominó "sistemas no-unilineales" (*American Anthropologist*, vol. LXI, nº 4, 1959). Estos sistemas son, por cierto, más frecuentes de lo que se sospechaba alrededor de 1940, y ciertos etnólogos estiman que representan por lo menos un tercio de los sistemas de filiación censados en la actualidad. Pero, incluso si esta proporción debiera aún confirmarse, no nos parece que nuestros principios de interpretación tengan que modificarse seriamente por ello. En 1947 sugeríamos dejar de lado tales sistemas porque pensábamos, como lo hace Radcliffe Brown, que constituían una excepción. Si bien esto ya no parece exacto hoy, la actitud de reserva que manifestábamos conserva un fundamento: aunque frecuentes, estos sistemas no necesitan considerarse aquí porque no provienen de estructuras elementales. Como ya lo señalaba Goodenough en su artículo "Malayo-Polynesian Social Organization" (*American Anthropologist*, vol. LVII, nº 1, 1955), semejantes sistemas, a la inversa de lo que Murdock parece admitir, de modo implícito, en su estudio: "Cognatic Forms of Social Organization" (*Social Structure in South East Asia*, compilado

[9] A. R. Radcliffe Brown, Patrilineal and Matrilineal Succession, *Iowa Law Review*, vol. 20, nº 2, 1935.

[10] Phyllis M. Kaberry, The Abelam Tribe, Sepik District, New Guinea. A Preliminary Report, *Oceania*, vol. 11, 1940-1941; Law and Political Organization in the Abelam Tribe, New Guinea, *Oceania*, vol. 12, 1941-1942.

por G. P. Murdock, Viking Fund Publications in Anthropology, nº 29, 1960), no corresponden a la misma tipología que aquellos sistemas a los que damos el nombre de estructuras elementales de parentesco. En efecto, hacen intervenir una dimensión suplementaria, ya que todos estos sistemas definen, perpetúan y transforman el modo de cohesión social, en relación no ya con una regla estable de filiación sino con un sistema de derechos fundiarios. La diferencia entre las sociedades en que ellos se manifiestan y aquéllas donde sólo reina la regla de filiación unilineal es algo semejante a la que existe entre artrópodos y vertebrados. En este caso, el esqueleto de la sociedad es interno. Consiste en un ajuste sincrónico y diacrónico de status personales en el que cada status particular es, rigurosamente, función de todos los demás. En el otro caso, el esqueleto es externo: consiste en un ajuste de status territoriales, es decir, en un régimen territorial. Estos status reales son exteriores a los individuos que a partir de este hecho, y dentro de los límites que le imponen sus coacciones, pueden definir sus status familiar y social con cierto margen de libertad. Para justificar la comparación que antecede se observará que precisamente los organismos dotados de exoesqueleto son los que poseen el privilegio de cambiar de forma en el curso de una existencia individual que implica varias etapas morfológicas. De ello se deduce que los sistemas conativos también difieren de los unilineales en un segundo aspecto: en ellos, diacronía y sincronía están, en cierta medida, disociadas por la libertad de elección que conceden a cada individuo; permiten a las sociedades que las poseen acceder a la existencia histórica en la medida en que las fluctuaciones estadísticas que ensamblan las elecciones individuales puedan encontrarse orientadas en una determinada dirección.]

Pero sobre todo, estas formas difusas o precisas de bilinealismo deben distinguirse de otra con la cual se tiende a confundirlas. En los ejemplos citados en el párrafo anterior, el reconocimiento de los dos linajes significa que ambos son aptos para desempeñar el mismo papel en la transmisión de los mismos derechos y de las mismas obligaciones: se puede recibir el nombre, el status social, los bienes y las prerrogativas tanto del padre como de la madre o, indiferentemente, de uno y otro. No se asigna a cada linaje un papel especial, de tal modo que, si ciertos derechos se transmiten siempre y en forma exclusiva según una línea, otros se transmiten siempre y exclusivamente según la otra. Ahora bien, este segundo sistema se observó en muchas partes del mundo y sobre todo en Africa occidental, en Africa del Sur, en la India, en Australia, en Melanesia y en Polinesia. Pero enseguida se ve que esta fórmula difiere mucho de la precedente y nos parece imprescindible distinguirla en cuanto a la terminología. Denominaremos sistemas de *filiación indiferenciada* a los sistemas en que los dos linajes son sustituibles, y donde con el tiempo pueden confundirse para acumular su acción. Reservaremos el nombre de *filiación bilineal* para sistemas definidos en forma muy precisa, y de los cuales más adelante se encontrarán ejemplos, que se caracterizan por la yuxtaposición de dos filiaciones unilineales, cada una de las cuales rige de modo exclusivo la transmisión de derechos de cierto tipo.

Entre filiación unilineal, filiación bilineal y filiación indiferenciada no existe, sin duda, una división fija. Todo sistema posee este coeficiente de indiferenciación difusa que resulta de la existencia universal de la familia conyugal. Además, un sistema unilineal siempre reconoce, en cierta medida, la existencia del otro linaje. Por lo contrario, es raro encontrar un ejemplo de filiación rigurosamente indiferenciada. Nuestra sociedad, que llegó muy lejos en esta dirección (se hereda tanto del padre como de la madre, se recibe el status social y se obtiene prestigio de los dos linajes, etc.) mantiene una inflexión patrilineal en el modo de transmisión del apellido familiar. [Sea como fuere, en la actualidad es bien cierta la importancia de los sistemas indiferenciados para la teoría etnológica. Ellos prueban que la línea de separación entre las sociedades a las que tradicionalmente se llama "primitivas" y las que se denominan "civilizadas" no coincide con la existente entre "estructuras elementales" y "estructuras complejas". Comprendemos mejor que entre las sociedades llamadas primitivas existen tipos heterogéneos y que la teoría de algunos de ellos aún está por formularse. Reconozcamos, pues, que un buen número de esas sociedades muestran, de hecho, estructuras de parentesco complejas. Sin embargo, como este libro se limita a la teoría de las estructuras elementales, consideramos que está permitido dejar de lado, de modo provisional, los ejemplos que presentan filiación indiferenciada.]

Por otra parte, para renovar, a través del dualismo, la interpretación clásica del matrimonio entre primos cruzados recientemente se hizo referencia menos a los sistemas indiferenciados que a los bilineales; pero, esta vez, las referencias al dualismo se duplicaron. La explicación del origen del matrimonio de los primos cruzados por la división, actual o antigua, del grupo en mitades exogámicas, en efecto, chocaba con una dificultad seria. La organización dualista da cuenta de la dicotomía de los primos en cruzados y en paralelos y explica por qué los primeros son cónyuges posibles y los segundos cónyuges prohibidos; pero no permite comprender por qué, como sucede a menudo, se prefieren los primos cruzados a todos los demás individuos que, como ellos, pertenecen a la mitad opuesta a la del sujeto. Un hombre encuentra, en la mitad opuesta a la suya, mujeres que poseen, no sólo el status de "primas" cruzadas, sino también, entre otros, el de "tías" cruzadas y el de "sobrinas" cruzadas. Todas tienen la misma propiedad de ser mujeres exógamas. Entonces, ¿qué es lo que determina el carácter de cónyuges privilegiadas para las primeras?

Supongamos ahora que a la primera dicotomía unilateral de la organización dualista se superponga una segunda, también unilateral pero que sigue otro linaje. Por ejemplo, sea un sistema de mitades matrilineales A y B; y una segunda división, esta vez patrilineal, entre dos grupos X e Y. Cada individuo tendrá un status proveniente de su madre: A o B y otro de su padre: X o Y; entonces, cada uno se definirá por dos índices: AX, AY, BY o BX. Si la regla de matrimonio es que los cónyuges posibles difieren al mismo tiempo en cuanto al índice materno y en cuanto al índice paterno,

fácilmente se puede comprobar que sólo los primos cruzados satisfacen esta doble exigencia, mientras que los tíos o tías y sobrinos o sobrinas cruzados difieren sólo por un índice. Para una demostración detallada, el lector podrá remitirse al capítulo XI. Nos limitaremos aquí a algunos ejemplos.

La organización dualista de los achantis, tal vez también de los ga, de los fanti y hasta de los negros de Suriname,[11] descansaría sobre el recorte de un factor patrilineal, el *ntoro* o "espíritu", por un factor matrilineal llamado a veces *mogya*, "sangre" o *abusua*, "clan". De hecho, los indígenas dicen *abusua bako mogya bako*: "un clan, una sangre". Es el *ntoro* del hombre, mezclado con el *mogya* de la mujer, que produce al niño.[12] La terminología subraya la correlación entre este sistema y el matrimonio de los primos cruzados en las siguientes ecuaciones:

ase: mujer del hermano de la madre = madre del cónyuge;
oyere: hija del hermano de la madre = esposa;
akonta: hijo del hermano de la madre = cuñado.[13]

Los toda de la India están repartidos, por una parte, en *mod*, grupos exogámicos patrilineales, por otra, en *polioil*, grupos exogámicos matrilineales. Gracias a esta dicotomía, las dos grandes clases endógamas que forman las principales unidades sociales de esta tribu, se encuentran a su vez subdivididas de la manera siguiente: los tordas en cinco grupos (*polioil*) exogámicos; los touvil en seis. El matrimonio de los primos cruzados parece, pues, resultar de la prohibición del matrimonio entre individuos cuya relación de parentesco se establece en línea materna o en línea paterna, de modo exclusivo.[14] Se encuentra una organización del mismo tipo en los yakö de Nigeria, divididos en grupos patrilineales exogámicos, los *yepun*, y en grupos matrilineales menos estrictamente exogámicos, los *yajima*. Los derechos y las obligaciones están repartidos entre los dos grupos sin conflicto posible de atribución: "se come en el *kepun* y se hereda en el *lajima*", afirma el proverbio indígena. Como los grados prohibidos se definen por la exogamia de *kepun* y de *lajima*, se detienen prácticamente en los primos paralelos en línea materna; pero si la exogamia de *lajima* fuese tan rigurosa como la otra, todos los primos paralelos se encontrarían evidentemente excluidos.[15] Por fin, los herrero tienen una predilección positiva para el matrimonio de los primos

[11] M. J. Herskovits, *The Social Organization of the Bush Negroes of Suriname*, Proceedings of the 23rd International Congress of Americanists, Nueva York, 1928.

[12] M. J. Herskovits, The Ashanti Ntoro; a Re-examination. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 67, 1937.

[13] M. Mead, A Twi Relationship System, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 67, 1937.

[14] M. B. Emeneau, Toda Marriage Regulations and Taboos, *American Anthropologist*, vol. 39, 1937, pág. 104.

[15] C. Daryll Forde, Kinship in Umor - Double Unilateral Organization in a Semi-Bantu Society, *American Anthropologist*, vol. 41, 1939; véase también, del mismo autor, Government in Umor, *Africa*, vol. 12, 1939.

cruzados, que podría resultar de la superposición de alrededor de veinte clanes patrilineales, patrilocales y exogámicos, *otuzo*, por seis y ocho clanes matrilineales no localizados, *eanda* (plural, *omaanda*).[16]

A partir de estos ejemplos, e incluso de otros, sería cómodo concluir que, en todas partes y siempre, el matrimonio entre primos cruzados se explica por una doble dicotomía del grupo social, conscientemente expresada en las instituciones o que actúa como el resorte inconsciente de reglas consuetudinarias.

No entra en nuestras intenciones objetar que a veces pueda ser ése el caso. Pero no creemos posible extrapolar a partir de ejemplos precisos y limitados, ni invocar una dicotomía cuya existencia a menudo no está atestiguada por nada, en las instituciones y en la conciencia indígenas, para explicar un sistema tan general como el del matrimonio de los primos cruzados. Entonces, ¿qué relación hay entre los dos fenómenos?

Anticipemos algo respecto de los ejemplos australianos a los que se consagran los últimos capítulos de esta primera parte. No dudamos en interpretar los sistemas kariera o aranda a partir de una doble dicotomía y a veces más compleja. Pero todo el problema es saber si Australia ofrece un caso privilegiado que revela la naturaleza última de las reglas de parentesco y de matrimonio tal como existen en forma universal, o si no estamos en presencia de una teoría local (y de la que por otra parte se conocen ejemplos aislados) desarrollada por la conciencia indígena para formalizar sus propios problemas y que constituye una especie de racionalización de los fenómenos. Aquí chocamos con el problema fundamental de la explicación en las ciencias sociales. Ya que si es cierto —como lo subrayó justamente Boas— que los fenómenos sociales de todo orden (lenguaje, creencias, técnicas y costumbres) presentan el carácter común de ser elaborados por el espíritu a nivel del pensamiento inconsciente,[17] la misma pregunta se plantea siempre a propósito de su interpretación: ¿el aspecto bajo el cual se aprehenden por la conciencia de los hombres refleja la manera verdadera de cómo tuvieron nacimiento, o es necesario ver allí sólo un proceso de análisis, cómodo para dar cuenta de la aparición del fenómeno y de sus resultados, pero que no necesariamente corresponde a lo que efectivamente sucedió? Precisemos nuestro pensamiento sobre este punto.

Se conoce otro dominio en el que los status individuales son interpretados en función de una dicotomía simple o compleja, y donde el conjunto de los caracteres físicos de un sujeto dado es considerado como el resultado de combinaciones entre ciertos caracteres elementales heredados de los

[16] H. G. Luttig, *The Religious System and Social Organization of the Herrero*, Utrecht, 1934, págs. 85-86.

[17] Franz Boas, *Handbook of American Indian Languages*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 40, Washington, 1911; Introducción, pág. 67 y sigs.

padres: este dominio es el de la genética. Si, por ejemplo, se consideran los caracteres transmitidos por los genes sexuales, la analogía con los fenómenos descriptos más arriba es notable. Ya que la hembra lleva dos genes sexuales idénticos entre sí, y el macho un gen semejante a los precedentes más otro, que constituye el carácter diferencial de la virilidad; o sea que tenemos un doble índice matrilineal: X X y un doble índice patrilineal: X Y. Cada individuo recibe necesariamente un índice materno y un índice paterno. Como los hijos deben poseer el carácter diferencial masculino, su índice paterno será Y y su X vendrá siempre de la madre, mientras que las hijas tendrán el X paterno más uno cualquiera de los dos X maternos.[18] Todos los caracteres transmitidos por los genes sexuales entonces serán distribuidos entre los descendientes, según la dialéctica de esta doble dicotomía.[19]

Sin embargo, en el caso de la genética hay una correspondencia rigurosa entre el procedimiento de análisis y su objeto. Todo sucede como si hubiera cromosomas y genes, y el examen microscópico de las células reproductoras muestra que tal es efectivamente el caso. La idea mendeliana según la cual las características hereditarias de los individuos resultan de una combinación perpetuamente renovada de partículas elementales no proporciona sólo un método cómodo de previsión estadística, ofrece también una imagen de la realidad. De la misma manera, los "elementos diferenciales" a los que recurre el lingüista fonólogo para explicar los caracteres del fenómeno poseen una existencia objetiva desde el triple punto de vista psicológico, fisiológico y hasta físico.[20]

Consideremos, por lo contrario, al matemático mientras se dedica a la solución de un problema por el método algebraico. El también —según la regla del *Discurso*— dividirá la dificultad "en tantas partes como se requiere para resolverla mejor", y el valor del método se juzgará por el mayor o menor grado de conformidad del resultado con los hechos. Pero el análisis de la dificultad en "incógnitas" no implica que a cada una de ellas corresponda una realidad objetiva; dicho de otra manera, este análisis es puramente ideológico y su legitimidad se mide por el resultado, más que por la fidelidad con la que el espíritu del matemático reproduce el proceso real cuya situación estudiada representa el punto culminante. Más lejos se verá que para determinar los caracteres de un sistema australiano de ocho clases matrimoniales, A. Weil opera a partir de 16 unidades elementales, que son

18 H. S. Jennings, *Genetics*. Nueva York, 1935.

19 [En la *Critique de la raison dialectique*, pág. 744, Sartre emitió esta fórmula en la que denuncia una confusión entre razón dialéctica y razón analítica. Pero es que nosotros no tenemos la misma concepción que Sartre de la razón dialéctica y, en nuestra opinión, el paso dicotómico no es en absoluto incompatible con el pensamiento dialéctico, bien por lo contrario. Véase respecto de este tema *La Pensée sauvage*, capítulo IX.]

20 R. Jakobson, Observations sur le classement phonologique des consonnes, en *Proceedings of the Third International Congress of Phonetic Sciences*, Gand, 1938. C. Lévi Strauss, L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie, *Word*, vol. 1, nº 2, Nueva York, 1945.

los tipos de matrimonio.[21] Por cierto, tiene fundamento para hacerlo puesto que este método le permite despejar algunas consecuencias del sistema que no podrían percibir los observadores que trabajaron en el campo. Pero se puede estar seguro de que, al elaborar este sistema, el espíritu indígena jamás recurrió a esas dieciséis categorías. Aun más: mostraremos que las ocho clases mismas representan una elaboración secundaria y que la génesis del sistema se explica en forma muy satisfactoria por una división en realidad inconsciente en cuatro categorías.[22] Cada vez que se está en presencia de sistemas de este tipo, vale decir, en los que la posición del individuo en la estructura social parece resultar de la combinación de varios caracteres elementales, se plantea el problema de saber si el sociólogo —y a veces también el indígena— operaron como el genético o como el matemático: es decir, estos caracteres ¿son una propiedad objetiva de la estructura social o un procedimiento cómodo para verificar algunas de sus propiedades? Siempre existen tres posibles respuestas a esta pregunta.

En ciertos casos, las unidades elementales existen: hay clanes matrilineales, secciones patrilineales, ambos denotados por la terminología, por reglas de transmisión de los derechos y de las obligaciones y por ciertos otros aspectos de la costumbre y de las instituciones. Cuando los hechos fueron objeto de un examen minucioso y crítico que llevaron a una conclusión positiva, no hay lugar para dudar del papel de los mecanismos correspondientes. Pero, en la mayoría de los casos, no se encuentra tal cosa, y es el sociólogo quien, para dar cuenta de una ley complicada de reparto de los cónyuges posibles y de los cónyuges prohibidos, inventa una división hipotética del grupo en clases unilaterales y dotadas de los caracteres requeridos para que el sistema de matrimonio pueda ser interpretado como el resultado de su interacción. Este método de análisis puede ser cómodo como una etapa de la demostración; uno duda de ello cuando se remite a los trabajos de este tipo que desembocan en esquemas cuya misma complejidad los hace sospechosos.[23] Pero, sobre todo, estos trabajos contravienen un principio bien conocido por los lógicos: a saber, que jamás puede ser postulada la existencia de una clase definible por extensión. La presencia de una clase se comprueba, no se deduce.

Pero hay situaciones más embarazosas. El culpable del artificio metodológico que reprochamos al sociólogo es a veces el indígena mismo. Ciertas culturas, en efecto, se consagraron, respecto de sus propias instituciones sociales, a un verdadero trabajo de categorización. Hicieron el sistema de ellas, sin que este sistema pueda pretender, bajo pretexto de su origen indígena,

[21] Capítulo XIV.

[22] Capítulo XII. [Se ve pues que, contrariamente al reproche que a veces nos hicieron autores que manifiestamente no nos leyeron (Berndt, Goody), excluíamos desde el principio toda interpretación del tipo de la de Lawrence.]

[23] Así los dos artículos de B. Z. Seligman: Bilateral Descent and the Formation of Marriage Classes, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 57, 1927, y Asymetry in Descent with Special Reference to Pentecost, ibíd., vol. 58, 1928.

representar fielmente una realidad cuya naturaleza inconsciente y colectiva puede escapar tanto al análisis del sujeto como al del observador. Australia ofrece ejemplos sorprendentes de esta situación. El sociólogo al que esta situación despierta escrúpulos debería recordar que no es el primero en encontrarla. La Lógica de la Escuela fue la obra de hombres que pensaban y que creyeron descubrir leyes a las que su propio pensamiento obedecía. Ahora bien, el hecho de que en ciertos casos el pensamiento se desenvuelva de una manera conforme con los modelos de la lógica clásica y que sea posible, a partir de cualquier operación intelectual, realizar una interpretación que satisfaga sus exigencias, no impide —hoy lo sabemos— que, en la gran mayoría de los casos, el pensamiento procede según leyes muy diferentes que una observación más atenta permitió determinar. Los gramáticos de Port-Royal también creyeron llegar en las verdaderas leyes del discurso; luego aprendimos que la sintaxis y la morfología descansan sobre una infraestructura que tiene pocos puntos en común con los cuadros de la gramática tradicional.

El hecho de que haya clases en otra parte que en el espíritu del sociólogo tiene entonces el mismo valor —pero no más que la existencia de silogismos fuera de la mente del lógico. En los dos casos, se debe admitir la existencia de estas formas cuando están testimoniadas por la experiencia y la observación; no por ello resulta que, siempre y en todas partes, ellas sean la razón de ser de fenómenos análogos a los que producen cuando están efectivamente dadas. Propondremos una demostración que nos parece fundamental cuando abordemos el problema de las generaciones alternadas. Se verá que este fenómeno, que tan perfectamente concuerda con una doble dicotomía patrilineal y matrilineal, de la cual en general jamás se pone en duda que ésta sea la causa de aquélla, aparece también en condiciones totalmente diferentes, determinadas por la realización de ciclos muy cortos de reciprocidad.[24]

Cuando se examina de cerca la tesis según la que el matrimonio de los primos cruzados resultaría de una doble dicotomía del grupo, se percibe que —salvo en algunos casos precisos y determinados— los hechos no resisten el análisis. Los wanyanja del Africa portuguesa están divididos en grupos matrilineales exogámicos, *kamu*, recortados por grupos patrilineales también exogámicos, *chilawa*. Como puede esperarse, este sistema excluye a los primos paralelos del número de los cónyuges posibles; pero no transforma a los primos cruzados en cónyuges preferidos.[25] Forde fue llevado a manifestar una reserva similar a propósito de los yakö, cuya organización social se describió anteriormente.[26]

Un análisis algo detenido de los hechos achantis muestra hasta qué punto es necesario desconfiar de la tesis bilateral, aun cuando aparece firmemente

[24] Capítulos XIII y XXVII.

[25] Rev. H. Barnes, Marriage of Cousins in Nyasaland, *Man*, vol. 22, nº 85, 1922.

[26] C. Daryll Forde, Marriage and the Family among the Yakö in South-Eastern Nigeria, *Monographs on Social Anthropology*, Londres, nº 5, 1941, pág. 15, n. 1.

establecida. Como lo subrayó con acierto B. Seligman,[27] la dialéctica del *ntoro* y del *abusua* no implicaría el matrimonio de los primos cruzados bilaterales, salvo en el caso de que cada categoría comprendiera dos grupos exógamos, y sólo dos. Ahora bien, ése no es por cierto el caso de los achantis, que poseen un número indeterminado de clanes y de *ntoro*; la estructura de su sistema no implica pues que los nietos reproduzcan automáticamente las filiaciones, patrilineal y matrilineal, de su abuelo. Este punto es esencial, porque Rattray creyó poder explicar el matrimonio de los primos cruzados y su relación particular con la organización social de los achantis, por creencias metafísicas.[28] El matrimonio de los primos cruzados es necesario porque, en un sistema bilineal, el nieto reproduce al abuelo y lo reencarna en cuanto al status social; permite, pues, a cada alma reintegrarse a su clan y a su *ntoro* después de eclipsarse por una generación. Esta dialéctica de las generaciones alternadas será analizada más adelante y no nos detendremos aquí en sus consecuencias teóricas. Notemos sólo que en caso de multiplicidad indeterminada de los grupos exogámicos, patrilineales y matrilineales, la regla de la doble exogamia no es suficiente para que todos los matrimonios se conformen con el modelo ideal de la unión entre primos cruzados bilaterales; el matrimonio con la hija del hermano de la madre (prima cruzada matrilateral) pone un obstáculo absoluto a la reproducción de las generaciones alternadas (los descendientes, en efecto, preservan indefinidamente al grupo, patrilineal o matrilineal, de su ascendiente macho o hembra, según el sexo, y adquieren indefinidamente un nuevo grupo alterno); por fin, si la exigencia metafísica de la reencarnación por generaciones alternadas es la razón de ser del sistema, como lo afirma Rattray, no puede, dada la organización social concomitante, estar satisfecha más que según la hipótesis del matrimonio con la hija de la hermana del padre (prima cruzada patrilateral), como lo señaló justamente B. S. Seligman.[29]

Las razones teóricas de este fenómeno se verán más adelante.[30] Pero, para limitarnos al caso considerado, se imponen dos observaciones. Los negros de Suriname, descendientes de esclavos evadidos que desarrollaron en las Guayanas una civilización autónoma, donde los préstamos tomados a las culturas europea e india no disimulan el trasfondo africano, poseen una organización social que aún recuerda la de los achantis: el clan es matrilineal, pero los niños heredan de su padre los *tcina*, conjunto de prohibiciones alimenticias hereditarias cuya violación puede provocar la lepra. Sin embargo, las interdicciones del matrimonio sólo alcanzan a la línea materna; uno se casa a voluntad en el linaje del hermano del padre o en el de la hermana del padre.[31] ¿Debemos ahora concluir que hijas y varones heredan

[27] B. Z. Seligman, Cross Cousin Marriage, *Man*, vol. 25, nº 70, 1925.

[28] Cf. E. Clark, The Sociological Significance of Ancestor Worship in Ashanti, *Africa*, vol. 3, 1930.

[29] B. S. Seligman, op. cit., pág. 119.

[30] Cf. capítulo XXVII.

[31] M. J. Herskovits, op. cit.

indiferentemente los *tcina* del padre, como lo deja sospechar el texto de Herskovits? [32] Tal vez sea ése el caso en los negros de Suriname; en lo que concierne a los achantis, por lo contrario, tenemos un testimonio formal. Bosman escribía en 1795: "El hijo jamás come lo que está prohibido para su padre, y en este asunto la hija sigue el ejemplo de su madre." [33] Habría asimismo dos, si no tres, formas diferentes de transmisión hereditaria: hijos e hijas seguirían el *ntoro* del padre; hijos e hijas igualmente seguirían el clan de la madre, pero respectivamente los hijos seguirían el *tcina* del padre y las hijas el *tcina* de la madre.

Se podría objetar que esta tercera forma de filiación no influye sobre las reglas del matrimonio y que en consecuencia es inútil hacerla entrar en nuestro cálculo. La objeción estaría fundada si la dicotomía de los sexos no fuera tan a menudo característica de un sistema de matrimonio unilateral, precisamente porque, en tal sistema, los hermanos y las hermanas no siguen el mismo destino matrimonial. En un sistema de matrimonio con la prima cruzada patrilateral, el hijo reproduce el matrimonio de su madre y la hija el de su padre: es, pues, comprensible que cada uno reciba del otro padre esta fracción de status —los deberes personales— que no tienen relación con el matrimonio. Así encontraríamos el matrimonio con la hija de la hermana del padre; las creencias metafísicas ya habían sugerido la existencia del mismo. El lector para quien este análisis pareciera demasiado esquemático podrá remitirse al capítulo XXVI, donde el mismo equívoco es objeto de un tratamiento más profundo, esta vez a propósito de un ejemplo indio.

Por cierto, no pretendemos que el matrimonio achanti de hecho sea conforme con el modelo sugerido. Nuestra única meta es mostrar que, en todas aquellas partes donde no está atestiguada categóricamente la existencia de formas de agrupamiento que automáticamente produzcan una dicotomía, la explicación del matrimonio de los primos cruzados por la "doble filiación" es una explicación inadecuada.

¿Debemos asombrarnos de esto? Incluso en aquellas organizaciones con clases matrimoniales que existen con los caracteres más precisos y más explícitos —por ejemplo, las mitades australianas— nos asombramos al ver que estas clases son concebidas mucho menos en extensión, como grupos de individuos designados por sus caracteres objetivos, que como un sistema de posiciones donde sólo la estructura permanece constante, y donde los individuos pueden desplazarse e incluso intercambiar sus posiciones respectivas, siempre y cuando se respeten las relaciones entre ellos.

La costumbre llamada *kopara* parece tener como función, en los indíge-

[32] "...the children inherit personal food taboos...", ibíd., pág. 719; y más adelante, el pasaje entero dedicado al vínculo personal que el hijo o la hija pueden tener con su padre; ibíd., pág. 720.

[33] Citado por Herskovits, ibíd., pág. 719, n. 14.

nas del sur de Australia, mantener en equilibrio la balanza de los intercambios entre los grupos, se trate de bienes materiales, de mujeres, de vidas humanas, de ofensas o de rituales de iniciación. El *kopara* es una deuda que debe ser objeto de un reglamento conforme con una fórmula establecida y que varía según la naturaleza del perjuicio: regalo no devuelto, mujer no devuelta en cambio de una hija del clan, muerte sin venganza, o iniciación no compensada. Lo que nos interesa, en particular, en esta costumbre es que una muerte o una "deuda" de iniciación, en general, son compensadas por la donación de una mujer. Además, tiene lugar un intercambio temporario de mujeres para celebrar el reglamento de cada *kopara*, y en esta ocasión, hombres y mujeres del mismo grupo exógamo pueden tener relaciones sexuales, con exclusión de los parientes próximos: "Así... los maridos de la mitad Tiniwa envían a sus mujeres (que pertenecen a la mitad Kulpuru) a los hombres Kulpuru, y recíprocamente."[34] Del mismo modo, los participantes de una venganza pertenecen normalmente a la mitad del difunto, pero pueden obligar a los hombres de la otra mitad a asistirlos prestándoles sus mujeres; lo que, de nuevo, equivale a decir que en este caso se permiten relaciones sexuales entre miembros de la misma mitad. Esta situación es análoga, pero inversa, a la que se encuentra en Guadalcanal, donde la expresión "comé los excrementos de tu hermana" representa el más grave insulto; se lava con la sangre del agresor. Pero si éste pertenece a la mitad opuesta, es la hermana misma la que debe matarse y el autor del insulto a su vez debe matar a su propia hermana si quiere restablecer su situación.[35] Este testimonio indígena tal vez provenga del mito, pero corresponde a observaciones muy cercanas a las efectuadas por Warner en los murngin.[36]

Estos hechos resultan esenciales en muchos aspectos. En primer lugar, subrayan que el intercambio matrimonial sólo es un caso particular de estas formas de intercambio múltiples que engloban a los bienes materiales, los derechos y las personas; estos intercambios mismos parecen intercambiables: una mujer reemplaza como pago a un crédito, cuya naturaleza era primitivamente diferente: muerte, privilegio de ritual; la supresión de una mujer reemplaza a una venganza, etc. Pero hay más: ninguna otra costumbre puede ilustrar en forma más sorprendente el punto, a nuestro entender crucial, del problema de las prohibiciones del matrimonio: porque la prohibición se define en forma lógicamente anterior a su objeto. Si existe, no es porque este objeto presenta en sí mismo tal o cual carácter que lo excluye del número de los posibles. Sólo los adquiere mientras es incorporado a un cierto sistema de relaciones antitéticas, cuyo papel consiste en fundar inclusiones por

[34] A. P. Elkin, The Kopara; the Settlement of Grievances, *Oceania*, vol. 2, 1931-1932, pág. 194.

[35] H. Ian Hogbin, The Hill People of North-eastern Guadalcanal, *Oceania*, vol. 8, 1937-1938, pág. 68.

[36] W. L. Warner, Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kinship. 2ª parte, *American Anthropologist*, vol. 33, 1931.

exclusiones y recíprocamente, porque precisamente allí reside el único medio de instaurar la reciprocidad, que es la razón de toda la empresa. Lo mismo puede decirse de la costumbre llamada *ausan*, en Nueva Bretaña, que prescribe combates rituales con distribución de alimento entre pueblos potencialmente hostiles, "para proporcionar una ocasión de liquidar agravios y querellas".[37]

En los indígenas estudiados por Elkin, el antagonismo de las mitades no se basa sobre ningún carácter intrínseco a cada una de ellas, sino únicamente —y esto como siempre— sobre el hecho de que son dos: "Los indígenas de esta región no tienen deseo alguno de exterminar a los otros clanes, ya que eso sería debilitar a toda la tribu; y además —como ellos mismos dicen—, ¿de dónde tendrían entonces mujeres e hijos?" [38] En Orokaiva, por lo contrario, se pregunta: "Si una muchacha se casara con un hombre de su propio clan, ¿de dónde vendría el pago, o el precio de la novia?" [39] La mujer, así como la mitad que le otorga su estado civil, no tiene carácter específico o individual —ancestral totémico u origen de la sangre que circula en sus venas— que la vuelva objetivamente impropia para el comercio con los hombres que llevan el mismo nombre. La única razón es que es *misma*, mientras que debe (y entonces puede) transformarse en *otra*. Y apenas transformada en *otra* (por su atribución a los hombres de la mitad opuesta) es apta para desempeñar, frente a los hombres de su mitad, el mismo rol que en principio fue el suyo respecto de sus *partenaires*. En las fiestas del alimento, los regalos que se intercambian pueden ser los mismos; en la costumbre de *kopara*, las mujeres devueltas en intercambio pueden ser las mismas que las que fueron primitivamente ofrecidas. Para unos y otros sólo es necesario el *signo de la alteridad*, que es la consecuencia de una cierta posición en una estructura, y no tiene un carácter innato: "El intercambio de los regalos (que se produce en la ocasión de una liquidación periódica de agravios entre los grupos) no es asunto comercial, ni una operación de mercado, es un medio de expresar y cimentar la alianza." [40] El gesto define su vehículo.

Pero este carácter, en apariencia formal, de los fenómenos de reciprocidad que se expresan por la primacía de las relaciones sobre los términos que unen, no debe nunca hacer olvidar que estos términos son seres humanos, que estos seres humanos son individuos de sexo diferente y que la relación entre los sexos jamás es simétrica. El vicio esencial de la interpretación criticada en el curso de los parágrafos anteriores reside, en nuestra opinión, en un tratamiento puramente abstracto de problemas que no pueden ser disociados de su contenido. No se tiene el derecho de fabricar, a voluntad, clases unilineales, porque la cuestión verdadera es saber si estas clases existen o no;

[37] J. A. Todd, Redress of Wrongs in South-west New Britain, *Oceania*, vol. 6, 1935-1936, pág. 406.

[38] A. P. Elkin, op. cit., pág. 197.

[39] F. E. Williams, *Orokaiva Society*, Oxford, 1930, págs. 131-132.

[40] A. P. Elkin, op. cit., págs. 197-198.

no podría atribuírseles en forma gratuita un carácter patrilineal o matrilineal, bajo el pretexto de que ello tiene el mismo significado para la solución del problema considerado, sin buscar cuál es efectivamente el caso. Y sobre todo no se puede, en la elaboración de una solución, sustituir grupos matrilineales por grupos patrilineales y a la inversa: ya que, si se deja de lado su carácter común de clases unilineales, las dos formas no son equivalentes, salvo desde un punto de vista puramente formal. En la sociedad humana, no ocupan ni el mismo lugar ni el mismo rango. Olvidarlo es desconocer el hecho fundamental de que son los hombres quienes intercambian mujeres, y no lo contrario.[41]

Este punto, en apariencia evidente, presenta una importancia teórica mayor de lo que podría creerse. En su penetrante análisis del *buwa*, vale decir de la costumbre trobriandesa según la cual un hombre debe a su amante pequeños regalos, Malinowski observa que esta costumbre "implica que las relaciones sexuales constituyen... un servicio dado al hombre por la mujer". Se pregunta entonces cuál es la razón de una costumbre que no le parece "ni natural, ni evidente". Más bien esperaría ver las relaciones sexuales tratadas "como un intercambio de servicios en sí mismo recíproco". Y este funcionalista, cuya obra entera proclama que en las instituciones sociales todo se realiza con vista a un fin, concluye con una singular superficialidad: "Es que la costumbre, arbitraria e inconsecuente en este caso como en otros, decide que se trata de un servicio dado a los hombres por las mujeres y que los hombres deben pagar para obtenerlo."[42] ¿Es necesario defender los principios del funcionalismo contra su autor? En este caso no más que en otros, la costumbre no es inconsecuente. Pero para comprenderla, no hay que limitarse a considerar su contenido aparente y su expresión empírica. Es necesario deslindar el sistema de relaciones, de la que sólo ilustra el aspecto superficial.

Ahora bien, las relaciones sexuales entre hombre y mujer son un aspecto de las prestaciones totales de las que el matrimonio ofrece un ejemplo, al mismo tiempo que proporciona la ocasión para ellas. Esas prestaciones totales se refieren, lo vimos, a bienes materiales, a valores sociales, tales como privilegios, derechos y obligaciones, y a mujeres. La relación global de intercambio que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer, cada uno de los cuales da y recibe alguna cosa: se establece entre dos grupos de hombres, y la mujer figura allí como uno de los objetos de intercambio y no como uno de los compañeros entre los que se lleva a cabo. Esto es cierto aun cuando los sentimientos de la muchacha son tomados en

[41] [Sin duda, podría invocarse el ejemplo de algunas tribus del sudeste de Asia que ofrecen una imagen aproximada de una situación inversa; sin embargo, no podría decirse que en tales sociedades son las mujeres las que intercambian a los hombres, sino a lo sumo que los hombres intercambian otros hombres *por medio* de mujeres. Cf. más abajo, página 160.]

[42] B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages*..., vol. 2, pág. 319.

consideración, como por otra parte suele ocurrir Al consentir la unión propuesta, ella precipita o permite la operación de intercambio; no puede modificar su naturaleza. Este punto de vista debe mantenerse en todo su rigor, incluso en lo que se refiere a nuestra propia sociedad, donde el matrimonio toma la apariencia de un contrato entre personas. Ya que el ciclo de reciprocidad que el matrimonio abre entre un hombre y una mujer, y del cual el oficio del matrimonio describe los aspectos, no es más que un modo secundario de un ciclo de reciprocidad más vasto, que garantiza la unión de un hombre y de una mujer, hija o hermana de alguien, por la unión de la hija o de la hermana de este hombre, o de otro hombre, con este mismo alguien. Si se mantiene presente esta verdad, la aparente anomalía señalada por Malinowski se explica muy simplemente. En el conjunto de las prestaciones de la que es parte una mujer, el matrimonio es una categoría cuya ejecución depende, en lo esencial, de su voluntad: los servicios personales, sean de orden sexual o doméstico. La ausencia de reciprocidad que parece caracterizarlos en las islas Trobriand, como en la mayoría de las sociedades humanas, no es más que la contrapartida de un hecho universal: el vínculo de reciprocidad que funda el matrimonio no es establecido entre hombres y mujeres, sino entre hombres por medio de mujeres, las que sólo son la principal ocasión.

La primera consecuencia de esta interpretación debe ser prevenir un error que puede cometerse si se establece un paralelismo demasiado estricto entre los regímenes de derecho materno y los regímenes de derecho paterno. A primera vista, el "complejo matrilineal", como lo llamó Lowie, crea una situación inaudita. Sin duda, existen regímenes de filiación matrilineal y de residencia matrilocal permanente y definitiva; tal los menangkabau de Sumatra, donde los maridos reciben el nombre de *orang samando*, "hombre prestado".[43] Pero además de que, en tales sistemas —apenas es necesario recordarlo— es el hermano o el hijo mayor de la madre de familia quien tiene y ejerce la autoridad, los ejemplos son extremadamente raros. Así Lowie sólo señala dos (pueblo y khasi), e incluso formula una reserva en cuanto al segundo.[44] En todos los demás casos, la filiación matrilineal acompaña la residencia patrilocal, en un lapso más o menos breve. El marido es un extranjero, "un hombre de afuera", a veces un enemigo, y sin embargo la mujer se va a vivir con él en su aldea para procrear niños que jamás serán suyos. La familia conyugal se encuentra rota y vuelve a romperse sin cesar. ¿Cómo puede el espíritu concebir tal situación? ¿Cómo pudo inventarse y establecerse? No se la comprenderá si no se ve en ella el resultado del conflicto permanente entre el grupo que cede a la mujer y el que la adquiere. Cada uno obtiene la victoria, por turno o según los lugares: filia-

[43] Fay Cooper Coole, Family, Cland and Phratry in Central Sumatra, en *Essays presented to A. L. Kroeber*. Berkeley, 1936, pág. 20.

[44] R. Lowie, The Matrilineal Complex, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 16, nº 2, 1919, pág. 35.

ción matrilineal o filiación patrilineal. La mujer nunca es más que el símbolo de su linaje. En la filiación matrilineal es la mano del padre o del hermano de la mujer, que se extiende hasta el pueblo del suegro.

La correlación establecida por Murdock entre las instituciones patrilineales y los niveles más altos de cultura [45] no cambia para nada la primacía absoluta que debe reconocérsele sobre las instituciones matrilineales. Es cierto que, en sociedades en que el poder político toma la delantera sobre otras formas de organización, no puede dejarse subsistir la dualidad que resultaría del carácter masculino de la autoridad política y del carácter matrilineal de la filiación. Las sociedades que alcanzan la etapa de organización política tienen, pues, una tendencia a generalizar el derecho paterno. Pero sucede que la autoridad política, o simplemente social, pertenece siempre a los hombres y esta prioridad masculina presenta un carácter constante, que se aviene con el modo de filiación bilineal o matrilineal en la mayoría de las sociedades más primitivas, o que impone su modelo a todos los aspectos de la vida social, como es el caso en los grupos más desarrollados.

Tratar la filiación patrilineal y la filiación matrilineal, la residencia patrilocal y la residencia matrilocal, como elementos abstractos que se combinan por pares en nombre del simple juego de las probabilidades, es desconocer totalmente la situación inicial que incluye a las mujeres en la clase de los objetos sobre los que recaen las transacciones entre los hombres. Los regímenes matrilineales existen en número comparable (y sin duda superior) con los regímenes patrilineales. Pero el número de los regímenes matrilineales, que son al mismo tiempo matrilocales, es extremadamente pequeño. Tras las oscilaciones del modo de filiación, la permanencia de la residencia patrilocal atestigua la relación fundamental de asimetría entre los dos sexos que caracteriza a la sociedad humana.

Si fuera necesario convencerse, sería suficiente considerar los artificios a los que una sociedad matrilineal y matrilocal, en sentido estricto, debe recurrir para crear un orden equivalente, de modo aproximado, al de una sociedad patrilineal y patrilocal. El *taravād* de los nayar de Malabar es un linaje matrilineal y matrilocal, propietario de los bienes inmobiliarios y depositario de los derechos sobre las cosas y sobre las personas. Sin embargo, para realizar esta fórmula, es necesario que el matrimonio sea seguido, después de tres días, por un divorcio; luego la mujer no tiene más que amantes.[46] No basta decir, entonces, como lo hace el autor que acabamos de citar, que "en toda sociedad humana se encuentra una diferencia fundamental entre el status de los hombres y el status de las mujeres".[47] El extremado unilateralismo materno de los nayar no es simétrico respecto del extremo unilateralis-

[45] G. P. Murdock, Correlation of Matrilineal and Patrilineal Institutions, en *Studies in the Science of Society Presented to A. G. Keller*, New Haven, 1937.

[46] A. R. Radcliffe Brown, Patrilineal and Matrilineal Succession, *Iowa Law Review*, vol. 20, 1935, pág. 291.

[47] Ibíd., pág. 292.

mo paterno de los cafres, como también sugiere este autor.[48] Los sistemas rigurosamente maternos no sólo son más raros que los sistemas rigurosamente paternos, sino que los primeros jamás son una inversión pura y simple de los segundos. La "diferencia fundamental" es una diferencia orientada.

En consecuencia, nos aventuramos a adelantar una sugerencia fundada sobre las consideraciones precedentes y que tal vez explique un fenómeno singular: ¿por qué las organizaciones dualistas son más a menudo matrilineales que patrilineales? Si estos regímenes ofrecieran la imagen de una simetría rigurosa, difícilmente podría resolverse el problema sin invocar hipótesis difusionistas. Pero acabamos de ver que el número de sociedades caracterizadas por la filiación matrilineal y la residencia matrilocal es muy restringido. La alternativa entonces se limita a los regímenes patrilineales y patrilocales, por una parte, y matrilineales e igualmente patrilocales, por la otra. Con estos últimos pueden identificarse los casos excepcionales de los regímenes matrilineales y matrilocales, que están en conflicto con la relación asimétrica entre los sexos. Ahora bien, si el funcionamiento de los primeros plantea pocos problemas prácticos, no sucede lo mismo con los segundos. Los etnógrafos bien lo saben; para ellos el estudio de una sociedad matrilineal representa la promesa de una organización social complicada, rica en instituciones singulares e impregnada totalmente de una atmósfera dramática, muy diferente en este sentido de lo que puede esperarse de una sociedad de derecho paterno. Ahora bien, estos caracteres privilegiados —desde el punto de vista del especialista— no se explican en parte más que por las mayores diferencias que separan estas sociedades de la nuestra. En gran medida dependen de su estructura específica, y no es un azar que las monografías llamadas a alcanzar gran influencia casi todas tuvieran como objeto sociedades matrilineales.

Pues una sociedad matrilineal, aun cuando sea patrilocal sin clase matrimonial, plantea singulares problemas. Su exogamia sólo puede ser de clan localizado o de aldea. Vale decir que la mujer irá a vivir en el pueblo de su marido, muy lejos a veces de los suyos, y entonces ella misma y sus niños, siempre serán extranjeros en el seno del grupo al que sin embargo están asociados. Si la sociedad fuera a la vez matrilineal y matrilocal en forma permanente o temporaria, como sucede a veces, el marido pertenecerá a la clase despreciada de "aquellos que están aquí por el hecho del matrimonio" u "hombres del otro lado", por oposición a los "propietarios de la aldea". que siempre le harán sentir la precariedad de su título de residencia respecto de su mujer y de sus hijos.[49] Es fácil concebir que, bajo la presión de los conflictos psicológicos y sociales relacionados con semejantes sistemas, los grupos afectados por ellos se resuelvan más fácilmente que otros a liquidar la oposición entre la regla de filiación y la regla de residencia por la yuxtapo-

[48] Ibíd., pág. 295.

[49] R. F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, Nueva York, 1932.

sición local de las unidades que intercambian: antiguos clanes o antiguas aldeas. Citamos una evolución de este tipo, precisamente en una sociedad cuya estructura parece condenar antagonismos de otra manera insolubles.[50] Ahora bien, la organización dualista ofrece una solución muy simple para los problemas que aquejan a sociedades como Dobu o Kiriwina en un sentido diferente. La cercanía geográfica de las unidades sociales elimina las dificultades inherentes a la residencia. Esta puede permanecer como patrilocal e incluso matrilocal, sin que la sociedad conyugal esté perpetuamente rota. Y la "casa de los hombres", al reunir en una colaboración ritual y política a los maridos y los cuñados, resuelve el conflicto entre "propietarios" y "extranjeros" y relega al rango de mitos el recuerdo del "Reino de las Mujeres", vale decir —tal vez más simplemente— de una época en que los hombres no habían logrado resolver la antinomia que siempre corre el riesgo de aparecer entre su rol de receptores de mujeres y de donadores de hermanas y de hacer de ellos, a la vez, los autores y las víctimas de sus intercambios.

[50] Pág. 123 y sig.

Capítulo IX

EL MATRIMONIO DE LOS PRIMOS

La naturaleza del principio de reciprocidad le permite actuar de dos modos diferentes y complementarios: o bien por la constitución de clases que automáticamente delimitan el grupo de los cónyuges posibles, o por la determinación de una relación, o de un conjunto de relaciones que permiten decir, en cada caso, si el cónyuge de que se trata es deseable o excluido. Los dos criterios se dan de modo simultáneo pero varía su importancia relativa: en las organizaciones dualistas, o de clases matrimoniales, la clase proporciona el primer medio de acercamiento; por lo contrario, la relación es usada en primer lugar —bajo forma negativa— con la prohibición del incesto simple.

Existe, sin embargo, un caso privilegiado en el que los dos aspectos del principio de reciprocidad coexisten o más bien tienen la misma importancia relativa; donde coinciden exactamente y acumulan sus efectos: es el del matrimonio entre primos cruzados. En ese caso, más que en cualquier otro, la clase y el grupo de individuos determinados por la relación, son coextensivos. He aquí por qué Morgan, Tylor y Frazer pudieron señalar que la organización dualista tenía la misma terminología de parentesco que los sistemas de matrimonio entre primos cruzados, y que los primos cruzados se distribuyen como si pertenecieran a mitades diferentes. En efecto, el matrimonio de los primos cruzados se distingue de la prohibición del incesto en el sentido de que ésta utiliza un sistema de relación negativa y aquél un sistema de relaciones positivas: una dice con quién no es posible casarse, el otro cuáles son los cónyuges preferidos. Al mismo tiempo, el matrimonio de los primos cruzados se distingue de la organización dualista en la medida en que esta última utiliza un procedimiento automático (la filiación unilineal) para clasificar a los individuos en dos categorías; mientras que el otro emplea un procedimiento de discriminación que se aplica por separado a cada candidato. Por fin, el matrimonio de los primos cruzados es el único tipo de unión preferencial que pueda funcionar de modo normal y exclusivo —en el cual todo hombre tiene la posibilidad de encontrar a una prima cruzada para casarse y toda mujer encontrar un primo cruzado—, en todos los lugares donde la terminología de parentesco reparta a todos los individuos de la misma generación, y del otro sexo, en dos categorías aproximadamente iguales: los primos cruzados (reales o clasificatorios) y los hermanos o hermanas (incluyendo a los verdaderos y a los primos paralelos). Los sociólogos, en nuestra opinión, no lograron, pues, mostrar la importancia y el lugar reales del matrimonio entre primos cruzados cuando lo clasificaron con el

título general de unión preferencial, junto con otros sistemas como el levirato, el sororato o el matrimonio avuncular.* Estos últimos no son *uniones preferenciales* porque, en ningún grupo y por razones evidentes, pueden constituir el modo exclusivo, o siquiera preponderante, del matrimonio; mejor los llamaríamos *uniones privilegiadas*, ya que suponen otros modos de unión sobre las que ellas mismas se insertan.

Tomemos, por ejemplo, los miwok de California. Gifford sostuvo la tesis de que, en ese grupo, el matrimonio entre primos cruzados representa una adquisición reciente y que la forma antigua de matrimonio era con la hija del hermano de la mujer. No discutiremos aquí el primer punto: el hecho de que el sistema matrimonial se refleje o no en la terminología de parentesco (y Gifford comprueba que no se refleja), en nuestra opinión, no puede invocarse con legitimidad en favor de la anterioridad o de la posterioridad de un sistema.[1] Pero es cierto que el matrimonio con la hija del hermano de la mujer jamás pudo constituirse como forma normal del matrimonio por la simple razón de que, para desposar a la hija del hermano de la mujer, es necesario tener ya mujer y ésta no puede, sin que se caiga en un círculo vicioso, responder a la misma definición. Este modo de matrimonio nunca pudo constituir otra cosa que una forma de unión privilegiada y doblemente privilegiada: en primer lugar, porque es un privilegio, para un hombre casado, cuya esposa tiene un hermano y cuyo hermano tiene una hija, poder reclamar a esta hija como segunda esposa; luego, porque ese sistema tiene la propiedad, que tanto llamó la atención de Gifford, de reflejarse en doce formas diferentes de denominación.

De todos modos, para que fuera posible invocar este último hecho en favor de la anterioridad y la generalidad del sistema sería necesario que, como en nuestra sociedad, los individuos estuviesen siempre unidos entre sí por una sola relación de parentesco. Ahora bien, ello es muy raro en sociedades que utilizan el sistema clasificatorio y no ocurre nunca en grupos con una población de débil densidad relativa, donde los matrimonios tienen lugar en el interior de un círculo restringido. En tales sociedades, los individuos deben elegir entre los vínculos múltiples de parentesco que unen a cada uno de ellos con todos los demás.[2] Por ejemplo, nada impide que la hermana del padre sea al mismo tiempo: la mujer del hermano de la madre, si desposa a su primo cruzado; una abuela (en el caso en que el hermano de la madre del padre posea un privilegio matrimonial sobre la hija de la hermana); una suegra (si uno mismo desposa a la hija de la hermana del padre) y una esposa (si se posee un privilegio matrimonial sobre la viuda del tío materno).

* Levirato: del latín *levir* = cuñado; sororato: del latín *soror* = hermana; avunculato: del latín *avunculus* = tío materno. [*T.*].

[1] Cf. Segunda parte, capítulo XXII.

[2] R. Firth realizó observaciones análogas en sociedades de la Polinesia, cf. R. Firth, Marriage and the Classificatory System of Relationship, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 60, 1930; *We, the Tipokia*, op. cit., págs. 266 y sigs.

El sistema autoriza, pues, cinco denominaciones diferentes que se aplican al mismo individuo. ¿Qué determina, en estas condiciones, la denominación elegida? Puede ser la antigüedad o la generalidad de una forma de matrimonio; pero también puede ser su carácter excepcional; sea que los poseedores del privilegio deseen consagrar su principio fijando, en el uso, la denominación correspondiente; sea que el grupo entero se complazca en subrayar una asombrosa singularidad, proveniente del conflicto entre una forma excepcional de matrimonio y la forma normal.

De este modo, la mayoría de los sistemas de parentesco de las tribus sudamericanas que practican el matrimonio entre primos cruzados establecen una identificación entre los abuelos y los suegros; este uso explica fácilmente la práctica del matrimonio avuncular: cuando una muchacha se casa con su tío materno, sus suegros y sus abuelos se confunden; pero esta perspectiva puramente femenina debería, desde el punto de vista masculino, arrastrar simétricamente una identificación de los suegros con la hermana y con el cuñado. Ahora bien, eso nunca se produce; por una razón que puede interpretarse de muchas maneras diferentes, es la perspectiva femenina la que se impuso en el grupo. Por otra parte, el matrimonio entre primos cruzados funda un tercer sistema de identificación, generalmente adoptado, que agrupa al tío y a la tía cruzados bajo la misma denominación que al padre y a la madre del cónyuge.

Los nambikwara disponen de un solo término para el abuelo, el hermano de la madre y el padre del cónyuge, y un solo término para la abuela, la hermana del padre y la madre del cónyuge. ¿Qué debe concluirse? Por cierto, no se trata de que el matrimonio avuncular sea en América del Sur más antiguo que el matrimonio entre primos cruzados, o lo contrario, sino de que, según los casos y según los grupos, una u otra solución posible de los conflictos de denominación se impuso sobre otras soluciones igualmente aceptables. Tal vez incluso deba interpretarse la adopción de la perspectiva femenina, al asimilar a los abuelos con los suegros, como una reacción de la terminología de los primos cruzados sobre la del matrimonio avuncular; el status de los primos cruzados y paralelos permanece intacto si se transportan a la generación superior los desórdenes terminológicos resultantes del matrimonio avuncular; no sería así si esa terminología asimétrica produjera estragos en el seno de la generación en la que relaciones recíprocas vinculan entre sí a los cónyuges potenciales, a los cuñados y a las cuñadas. Si esta interpretación es exacta, resulta que el sistema de denominación propio del matrimonio avuncular no sólo no aporta prueba alguna en favor de la prioridad de esta forma de matrimonio en América del Sur, sino que por sus modalidades particulares traduce la existencia de una forma concomitante y opuesta.

De todos modos la importancia excepcional del matrimonio entre primos cruzados no sólo proviene, en nuestra opinión, del lugar único que ocupa en la encrucijada de las instituciones matrimoniales. Tampoco se limita a la

función de "placa giratoria", gracias a la cual este tipo de matrimonio establece una conexión entre la prohibición del incesto y la organización dualista. El interés del matrimonio entre primos cruzados reside, sobre todo, en el hecho de que la división que establece entre cónyuges prescriptos y cónyuges prohibidos deslinda una categoría de parientes que, desde el punto de vista del grado de proximidad biológica, son rigurosamente intercambiables. Este punto fue señalado, a menudo, para probar que las prohibiciones matrimoniales no tienen fundamento biológico alguno; pero nos parece que nunca se percibió de modo claro todo su alcance.

Precisamente porque abstrae el factor biológico, el matrimonio entre primos cruzados debe permitir establecer, no sólo el origen puramente social de la prohibición del incesto, sino también descubrir su naturaleza. No basta repetir que la prohibición del incesto no se funda en razones biológicas: ¿sobre qué razones se funda entonces? Tal es la verdadera pregunta; mientras no se haya encontrado la respuesta no podrá pretenderse haber resuelto el problema. Ahora bien, esta respuesta, en general, es muy difícil de proporcionar porque los grados de parentesco prohibidos corresponden, en conjunto, a una mayor proximidad biológica que los grados permitidos. Entonces siempre permanece una duda en cuanto a la cuestión de saber qué parte del grado biológico o del grado social funda la institución. Esta dificultad sólo se descarta por completo en el caso del matrimonio entre primos cruzados. Porque si lográramos comprender por qué ciertos grados de parentesco, equivalentes desde el punto de vista biológico, son sin embargo considerados como totalmente disímiles desde el punto de vista social, podríamos tener la pretensión de haber descubierto el principio, no sólo del matrimonio entre primos cruzados, sino de la prohibición del incesto misma.

Este método parece imponérsenos de modo tan evidente que puede preguntarse por qué no fue utilizado de inmediato, y por qué el matrimonio entre primos cruzados se consideró como un sistema matrimonial ubicado en el mismo nivel que los demás, en vez de reconocerlo, según propusimos, como un fenómeno de otro orden. La respuesta es simple: los sociólogos cayeron en la trampa de su propia argumentación; sobre la base de que el matrimonio entre primos cruzados constituye una reglamentación arbitraria desde el punto de vista biológico, pasaron a afirmar que es arbitrario de modo absoluto y desde cualquier punto de vista. O bien, lo que equivale a lo mismo, quisieron reducirlo al papel de consecuencia secundaria de instituciones heterogéneas, del mismo modo en que algunos explican la prohibición de comer carne de puerco en los judíos y los musulmanes por el peligro de corrupción de esta carne en viejas civilizaciones sin higiene. Se niega la posibilidad de que la institución pueda encontrar su razón de ser en sí misma, y se la retrotrae a una serie de conexiones contingentes, derivadas la mayoría de las veces de la organización dualista y de la práctica de la exogamia.

Esta posición intelectual es muy evidente en uno de los últimos autores que, es cierto que de un modo muy marcadamente tendencioso, consagró un análisis atento al matrimonio entre primos cruzados. En efecto, W. J. Perry

escribe: "La primera forma de exogamia, vale decir la organización dualista, lleva todas las marcas posibles del artificio; algunos grupos de parientes son cónyuges posibles entre sí, mientras otros están excluidos; los niños provenientes respectivamente de un hermano y de una hermana, vale decir los primos cruzados, pueden casarse entre sí, mientras que los provenientes de dos hermanos o de dos hermanas no pueden hacerlo. Semejante regla no puede fundarse en forma alguna de prohibición del incesto; constituye, de modo evidente, una derivación secundaria de otra regla, concebida con alguna otra intención".[3] Entendemos que, con esta afirmación, Perry sólo busca fundamentar un sistema preconcebido y que ése se halla impregnado de historicismo, aun mas que los de sus predecesores. Pero no está mal tomar una cita de un autor respecto del que, en general, se está de acuerdo en acusar de abusar extravagantemente del método histórico. Ya que, desde el punto de vista que nos ocupa, ilustres pioneros, como Tylor y Morgan, no dejan de ser culpables de un menor error de método, ya que llegaron a una conclusión análoga. Perry identifica el matrimonio entre primos cruzados y la organización dualista y pretende explicar uno y otro por la historia; pero Morgan y Tylor no procedieron de otro modo cuando, al analizar el matrimonio de los primos cruzados, quisieron ver en él un simple residuo de las costumbres de exogamia y de la organización dualista. Por lo contrario, era necesario considerar el matrimonio de los primos cruzados, las reglas de exogamia y la organización dualista como ejemplos de la recurrencia de una estructura fundamental; era necesario buscar interpretar esta estructura por sus caracteres globales, en vez de fragmentarla en piezas y en trozos cuya yuxtaposición puede provenir de una interpretación histórica, pero que permanece desprovista de significación intrínseca. Sobre todo era necesario percibir que, de los tres tipos de instituciones, es el matrimonio entre primos cruzados el que posee el mayor valor significativo; valor que transforma al análisis de esta forma de matrimonio en verdadero *experimentum crucis* del estudio de las prohibiciones matrimoniales.

Si el matrimonio entre primos cruzados no es una consecuencia de la organización dualista, ¿cuál es su verdadero origen? Swanton sugirió que este origen puede encontrarse en el deseo de conservar en el seno de la familia los bienes más preciosos;[4] pero, ¿cómo extender una explicación de este orden concebible para todas las tribus de la Colombia Británica o de la India a las bandas seminómadas de los nambikwara del Brasil occidental, cuyos miembros están igualmente desprovistos de bienes materiales y de prestigio social para transmitir a sus descendientes? Algunos, es cierto, no encuentran razones para tratar como un único y mismo fenómeno a las prácticas matri-

[3] W. J. Perry, *The Children of the Sun*, op. cit., pág. 381.

[4] J. R. Swanton, Contribution to the Ethnology of the Haida, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 8, 1905-1909. En el mismo sentido: C. H. Wedgwood, artículo: Cousin Marriage, en *Encyclopaedia Britannica*; J. F. Richards, Cross Cousin Marriage in South India, *Man*, vol. 14, núm. 97, 1914.

moniales que intervienen en sociedades profundamente diferentes. Es así que Lowie concluye su análisis con las palabras siguientes: "El matrimonio entre primos cruzados es, según todas las probabilidades, un fenómeno que no evolucionó a partir de una causa única, sino que nació de modo independiente en distintos puntos y por motivos diferentes".[5]

De ningún modo habría que excluir la posibilidad de una multiplicidad de orígenes si, tras la institución de los primos cruzados, no hubiera algo más que una forma altamente especializada de unión preferencial. Por ejemplo, el matrimonio entre primos cruzados se encuentra, a menudo, bajo la forma de la unión preferencial con la hija del tío materno, y no es seguro *a priori* que en todas partes donde se encuentre este tipo de unión deba explicarse por una causa única. Rivers lo explicó de modo plausible, si no indudable, para las islas Bank, como un privilegio matrimonial sobre las muchachas del grupo transmitido al hijo de la hermana por el hermano de la madre, y de modo también plausible, si bien no más verdadero, Gifford lo explicó en los miwok como un privilegio sobre la hija del hermano de la mujer transmitido a sus hijos por su padre. Pero no es así que debe plantearse la cuestión: junto con el matrimonio con la hija del hermano de la madre, existe —es cierto que menos a menudo— el matrimonio con la hija de la hermana del padre; sobre todo existe, en la gran mayoría de los casos, el matrimonio con la hija de la hermana del padre, que *es al mismo tiempo* la hija del hermano de la madre (cuando la hermana del padre se casó con el hermano de la madre); en todas partes donde el matrimonio entre primos cruzados no aparece, existen los innumerables casos en los que, por otra parte, los hijos del hermano de la madre y los de la hermana del padre se sitúan en una categoría común y se distinguen de los hijos del hermano del padre y de los de la hermana de la madre llamados hermanos y hermanas. Están los casos, aun más frecuentes, en los que se encuentran términos especiales, o una denominación común, que por una parte aíslan al hermano de la madre y, por la otra, a la hermana del padre, siendo los tíos y tías paralelos identificados, en general, con el padre y la madre; están los casos simétricos —pero no siempre— en los que los sobrinos y sobrinas, provenientes de un hermano o hermana del mismo sexo que el que habla, son llamados hijos e hijas, o están simplemente distinguidos de los sobrinos y sobrinas provenientes de un pariente del sexo opuesto, mientras que éstos se designan con términos diferentes. Están los privilegios matrimoniales del tío materno sobre la hija de la hermana, y más raramente del hijo del hermano sobre la hermana del padre; por fin, existe, aun en ausencia de toda preferencia y de todo privilegio matrimonial, y a veces cuando unos y otros están excluidos expresamente, toda la gama de las relaciones de carácter especial entre primos cruzados, entre tías y tíos y entre sobrinos y sobrinas cruzados, se caractericen estas relaciones por el respeto o la familiaridad, por la autoridad o por la licencia.

Sin duda, cada uno de estos rasgos puede poseer su propia historia; sin duda, esa historia puede ser diferente para cada uno de los grupos en que el

[5] R. H. Lowie, *Traité de sociologie primitive*, op. cit., pág. 43.

rasgo apareció. Pero se ve que, al mismo tiempo, cada rasgo no constituye una entidad independiente y aislable de todas las demás. Por lo contrario, cada uno aparece como una variación sobre un tema fundamental, como una modalidad especial que se perfila sobre un trasfondo común, y sólo lo que en cada uno hay de individual puede explicarse por causas particulares al grupo o al área cultural considerada. ¿Cuál es, pues, esta base común? Sólo puede encontrarse en una estructura global del parentesco, reflejada de modo más o menos completo en cada sistema, pero de la que participa todo sistema que presenta uno de los rasgos enumerados, si bien en distintos grados. Como en el mundo existen menos sistemas en los que todos estos rasgos estén de modo riguroso ausentes que sistemas que posean uno por lo menos de ellos, y la mayoría de las veces varios; como, por otra parte, los sistemas que responden a este criterio están dispersos sobre toda la superficie de la tierra, no existiendo región que esté totalmente desprovista de ellos, se puede considerar que esta estructura global, sin poseer la misma universalidad que la prohibición del incesto, constituye, entre las reglas de parentesco, la que, después de ésta más se acerca a la universalidad.

Por otra parte, no es nueva la idea de que el parentesco debe interpretarse como un fenómeno estructural y no como el resultado de una simple yuxtaposición de términos y de costumbres. Fue afirmada por Goldenweiser, cuando señaló que necesariamente debía existir una vía de acercamiento al estudio de los sistemas de parentesco que elimine su imposible complicación aparente, y cuando esbozó el análisis estructural de un ejemplo preciso.[6] Leslie Spier no sólo mostró que éste debía ser el punto de vista del sociólogo, sino que podía también ser el de los indígenas mismos: "Hay muchas razones para emplear la palabra sistema para designar el conjunto de los términos que sirven para describir las relaciones de parentesco. Pudimos ver, bien claramente, que los mismos maricopa los conciben bajo la forma de un sistema bien definido"; agrega que su informante "no tenía necesidad de conocer más que el sexo y la edad relativa de los hermanos y hermanas a partir de los cuales debían reconstruirse los linajes para establecer, sin duda alguna, los términos empleados entre cualquier pareja de parientes pertenecientes a las generaciones siguientes, cualquiera que fuera el grado de alejamiento".[7]

"De hecho, y por lo menos en parte, es bajo esta forma de principios teóricos que los indígenas transportan el sistema de las subsecciones de una tribu a otra", dice Stanner de los murinbata de Australia, y agrega: "los que ponen en duda la aptitud de los indígenas para el razonamiento abstracto jamás los oyeron exponer a sus compañeros cómo funcionan los *ninipun* (subsecciones) aplicando deducciones teóricas al caso considerado. Es de este modo que una abstracción se transforma en realidad, en ser de carne y hueso". El mismo autor proporcionó una descripción sorprendente del modo según el cual un sistema complejo de clases matrimoniales puede tomarse en préstamo y

[6] A. A. Goldenweiser, Remarks on the Social Organization of the Crow, *American Anthropologist*, vol. 15, 1913.

[7] L. Spier, *Yuman Tribes of the Gila River*, Chicago, 1933, pág. 209.

enseñarse bajo forma teórica: "La tribu considera a uno o dos de sus miembros más inteligentes como expertos en materia de modas nuevas. Cada uno es un viajero, que recorrió en todos los sentidos los territorios situados más allá de las fronteras de la tribu, a menudo, hasta grandes distancias. Siguió cursos en tribus extranjeras, hasta que aprendió perfectamente los ejemplos del mecanismo de las subsecciones. Uno de ellos me describió un día cómo permaneció sentado día tras día en las orillas infestadas de mosquitos del río Victoria y cómo sus amigos djamindjung lo instruyeron con paciencia... Sus profesores habían trazado en la arena, o indicado mediante trozos de madera, la subsección de varios hombres; se le representaba a tal hombre como su *kaka*, a tal otro como su *natan* (hermano), y esta mujer cuyo nombre no debía ser ni siquiera murmurado era su *pipi ninar*. Cada uno era tal o cual 'piel', que a su vez engendraba otra 'piel'. Y así aprendió. Las nuevas fórmulas son, en verdad, un código de reglas".[8]

El testimonio de Deacon contribuye a destacar el carácter teórico de la concepción que los indígenas se forman de su propio sistema matrimonial. Su descripción es tanto más significativa dado que el sistema de seis clases de Ambrym, al que se refiere, es uno de los más complejos conocidos actualmente.[9] Los indígenas dieron a Deacon en dos ocasiones distintas una demostración fundada sobre el empleo de diagramas. Una vez un informante dispuso sobre el suelo tres piedras blancas equidistantes, cada una de las cuales representaba un linaje unido a los otros dos por una relación de matrimonio unilateral. Otro informante dibujó sobre el suelo tres líneas muy largas (D, E, F), cada una de las cuales representaba a un hombre de uno de los tres linajes. El matrimonio de cada uno de ellos, y los niños provenientes de él, estaban representados por líneas de largo diferente, ubicadas a la izquierda de la línea principal para el cónyuge, y a la derecha para los niños; muchachos y muchachas se diferenciaban por la longitud del símbolo lineal atribuido a cada uno. Los dos ciclos matrimoniales se indicaron por dos circuitos que se cerraban en direcciones opuestas, y con la ayuda de este esquema se demostró todo el funcionamiento del sistema, de un modo que concuerda perfectamente con las hipótesis que se pueden formular a partir del sistema teórico: "Es perfectamente claro que los indígenas (por lo menos los más inteligentes) conciben su sistema como una mecánica bien ordenada que pueden representar mediante diagramas... Sobre la base de estos diagramas tratan los problemas de parentesco de un modo que puede compararse perfectamente con el que puede esperarse de una buena exposición científica realizada en un curso".[10]

Este autor emplea las mismas expresiones para describir sus experiencias en Malekula, en las Nuevas Hébridas, y agrega: "Los hombres de edad me explicaron su sistema matrimonial con una perfecta lucidez; yo mismo no hubiera podido explicarlo mejor... Es una cosa notable que un indígena sea

[8] W. E. H. Stanner, Murinbata Kinship and Totemism, *Oceania*, vol. 7, núm. 2, 1936-1937, pág. 202 y sigs.

[9] El sistema de Ambrym será estudiado y discutido en otro trabajo.

[10] A. B. Deacon, The Regulation of Marriage in Ambrym, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 57, 1927, págs. 329-332 y nota pág. 329.

capaz de representar completamente, bajo la forma de un diagrama, un sistema complejo de clases matrimoniales... En Malekula también pude encontrar varios casos de la aptitud extraordinaria de los indígenas para el razonamiento matemático. Espero poder probar... que los primitivos son capaces de pensamiento abstracto de un grado muy elevado." [11]

Tal parece ser también la opinión de Bateson sobre los indígenas de Nueva Guinea: "Se puede decir que, en gran medida, la cultura del grupo está al

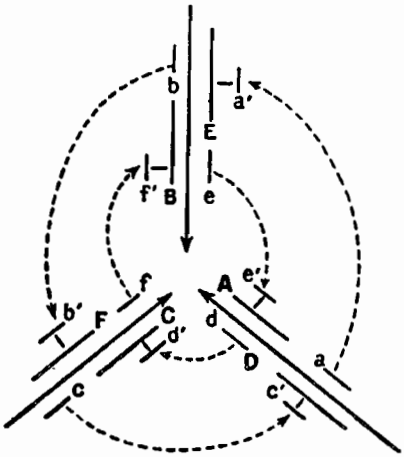


FIG. 5.— (Según Deacon, The Regulation of Marriage in Ambrym, op. cit., pág. 331.) Los trazos largos representan a los hombres; los trazos cortos a las mujeres; las flechas separan las "líneas" en el mismo grupo bilateral (*bwelem*).

cuidado de hombres que ponen a su disposición su erudición y su talento dialéctico". Se ejercitan en polémicas, como la existente entre la mitad del Sol y la mitad de la Madre. Se trataba de saber cuál de estas dos grandes unidades sociales podía pretender la posesión de la Noche. Unos sostenían que la Noche era una realidad en sí y por lo tanto su apropiación era libre; los otros la definían, por lo contrario, como la negación del Día, consecuencia de la ausencia del tótem Sol, de donde resultaba que el reclamo presentado por la mitad del Sol era una contradicción en los términos.[12]

Esta agilidad lógica se refleja por fin en la terminología. El estudio de los vocabularios de parentesco muestra que, en el espíritu indígena, los fenómenos de parentesco se conciben, menos como una colección de estados, que como un sistema de relaciones. Más tarde se verá cómo Radcliffe Brown fue llevado a interpretar a los sistemas de parentesco australianos por medio de un análisis cuyos elementos fundamentales son relaciones, y no términos: "pares", "ciclos" y "parejas".[13] Pero ese análisis tuvo su antecesor en el descubri-

[11] A. B. Deacon, *Lettre à Haddon*, citada por A. C. Haddon, prefacio a Deacon, Malekula..., op. cit., pág. XXIII.

[12] G. Bateson, *Naven*, Cambridge, 1936, págs. 227-231.

[13] Cf. capítulo XI.

miento hecho por la teoría indígena: los canacos tienen términos especiales para designar los conjuntos formados respectivamente por:

el marido y la mujer (par): *duawe*,
el padre y el hijo (pareja): *duanoro*,
la madre y la hija (ciclo): *duaduwe*;

e incluso relaciones cuyas propiedades aun permanecen oscuras para el teórico:

el abuelo y el nieto (generaciones alternadas): *duaeri*,
el tío materno y el sobrino (relación avuncular): *duarha*.[14]

El sistema de las islas Fidji posee por igual nueve términos duales, cada uno de los cuales, más que designar a esas personas mismas, expresa una relación específica entre dos personas o entre dos grupos de personas: padre e hijo; madre e hijo; hermanos y hermanas; el hermano y la hermana; el abuelo y el nieto; la abuela y el nieto; el tío y el sobrino; los primos del mismo sexo; los primos de sexo diferente o el marido y la mujer.[15] A esta lista puede sumarse el término *venigaravi*, "aquellos que se enfrentan mutuamente", que expresa la relación de *partenaires* implícita en todo ritual: entre el dios y el feligrés, la víctima y el sacrificador, el ministro y el oficiante, el rey y el sacerdote, etcétera.[16]

Entonces el pensamiento primitivo no es incapaz de concebir estructuras complejas y de aprehender relaciones. Lowie recurría de modo implícito a estas aptitudes cuando, en un artículo hoy clásico,[17] se consagraba a discutir la interpretación de Rivers acerca del matrimonio entre primos cruzados en las islas Bank, reemplazando la explicación local e histórica de este último por un llamado a la función permanente de la exogamia. Creemos que este llamado, en esta situación especial, está muy sujeto a discusión; pero no es éste el lugar para abrir un debate sobre el problema. Sea como fuere, la orientación general que Lowie daba al estudio de los problemas de parentesco era justa, y tenía razón al mostrar que la exogamia, consideraba como un principio regulador, e independientemente de sus modalidades históricas o locales, es siempre susceptible de actuar en dos direcciones: la confusión entre líneas directas y colaterales, por una parte, y la confusión de las generaciones por otra. Es siguiendo la misma dirección que debe llamarse la atención sobre una tercera orientación estructural que no se limita a la exogamia —aunque necesariamente la acompaña— pero que igualmente se encuentra presente en un gran

[14] M. Leenhardt, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, op. cit., pág. 59.

[15] A. M. Hocart, Lau Islands, Fiji. *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, 62. Honolulú, 1929.

[16] A. M. Hocart, *The Process of Man*, Londres, 1933.

[17] R. H. Lowie, Exogamy and the Classificatory Systems of Relationship, *American Anthropologist*, vol. 17, 1915.

número de sistemas que ignoran el clan y la organización dualista: nos referimos a la distinción entre colaterales del mismo grado, según que el parentesco se encuentre establecido por intermedio de un pariente del mismo sexo o por uno de sexo diferente. En otros términos, es la idea de que la relación *hermano/hermana* es idéntica a la relación *hermana/hermano*,[18] pero que una y otra difieren de la relación *hermano/hermano* y de la relación *hermana/hermana*, siendo estas dos últimas semejantes entre sí; de modo aun más sumario, es el principio según el cual diferencias considerables de status están relacionadas con la estructura simétrica o asimétrica (desde el punto de vista del arreglo de los sexos) de las relaciones colaterales.

Obtenemos así la fórmula más general de los fenómenos a cuyo estudio dedicamos los capítulos precedentes. Un tío no tiene el mismo status, para sus sobrinos, si es el hermano de un padre que es para él un hermano, o si es el hermano de una madre que es para él una hermana, y sucede lo mismo para la tía; sobrinos y sobrinas se distinguen según sean los hijos de mi hermana, para mí, hombre, o los hijos de mi hermano, para mí, mujer; o según sean los hijos de mi hermano, del cual soy el hermano, o de mi hermana, de la cual soy la hermana; por fin, una prima o un primo proveniente de un hermano de hermano, o de una hermana de hermana, son, para mí, como un hermano o una hermana; mientras que si somos parientes en el seno de una estructura asimétrica —hermano de hermana o hermana de hermano— él, o ella, se transforman en otra cosa y tal vez en lo que hay de más alejado como parientes, vale decir en un cónyuge. *Consecuencias que pueden ir desde una simple variación en la terminología hasta la transformación de todo el sistema de los derechos y de las obligaciones se relacionan, en gran número de sociedades, con el hecho de que se cambie o no de sexo para pasar de la línea directa a la línea colateral.* Repitámoslo una vez más: sin duda, este principio y todas las consecuencias que implica coinciden perfectamente con la organización dualista; no obstante, no puede explicarse como el resultado de este tipo de organización social. En primer lugar, como vimos, una interpretación de este tipo conduciría a transformar el mismo matrimonio de los primos cruzados en un resultado de la organización dualista, y ni los hechos ni el análisis de los caracteres teóricos respectivos de las dos instituciones autorizan semejante conclusión. Luego, esta distinción de las relaciones entre línea directa y línea colateral, según reproduzcan estructuras simétricas o asimétricas, se encuentran en sociedades que no practican el matrimonio entre primos cruzados y que no conocen la división en mitades.[19]

Tampoco serviría recurrir al levirato y al sororato, cuya amplia difusión se conoce ya que estas instituciones, en el mismo sentido que los rasgos

[18] Salvo en los sistemas más endógamos donde sólo está permitido el matrimonio con la hermana (mayor) porque las dos relaciones no son recíprocas. Cf. capítulo I, pág. 43.

[19] Hocart, al comparar la relación de reciprocidad en los azande, donde se la establece entre primos paralelos, y en los pawnee que la colocan entre padre e hijo, vio que las dos formas derivan de una relación fundamental entre el individuo macho y el individuo hembra (A. M. Hocart, Convenants, *Man*, vol. 35, núm. 164, 1935).

que enumeramos anteriormente, constituyen elementos de un complejo original al que deben su existencia, pero del que no podrían fundar, en rigor, más que ciertos caracteres. Por lo tanto suponiendo que se pretenda explicar ciertos caracteres del complejo por una institución, algunos por otra, y así por el estilo, hasta que se los agote todos, aún quedaría por mostrar cómo el complejo puede presentar el carácter de estructura sobre el que insistimos, y cómo esta estructura puede, a la vez, ser simple y más rica en posibilidades que los elementos aislados respecto de los que se reclama primacía. Antes que las instituciones, y como su condición, existe, en realidad, la aprehensión de una relación, o más exactamente la aprehensión de la oposición entre dos relaciones: estas relaciones conciernen ambas a la línea directa y a la línea colateral; y la diferencia proviene de que estas dos líneas pueden vincularse por medio de parientes del mismo sexo o por intermedio de parientes de sexo diferente. ¿Por qué esta diferencia se concibe como una oposición?

Lo que caracteriza, en efecto, el matrimonio entre primos cruzados, no sólo se reduce a la existencia de una barrera social entre grados biológicamente idénticos. Tampoco es la presencia de un límite puramente negativo que se limita a excluir del matrimonio a los primos paralelos: es una inversión de dirección. La antipatía que se manifiesta frente a los primos paralelos no sólo se desvanece en presencia de los primos cruzados, se transforma en su contrario, vale decir, en afinidad. Luego, no basta con explicar de modo aislado la prohibición de los primos paralelos; tampoco tendría utilidad alguna ofrecer una interpretación separada de la inclusión de los primos cruzados en el rango de los cónyuges posibles. El fenómeno positivo y el fenómeno negativo en sí mismos no son nada, sino que constituyen los elementos de un todo. Si nuestra concepción de conjunto es exacta, es necesario admitir que los primos cruzados se recomiendan *por la misma razón* que hace que se excluyan los primos paralelos.

Estas dificultades se aclaran si se considera el matrimonio entre primos cruzados como la fórmula elemental del matrimonio por intercambio, y el intercambio como la razón de ser del sistema de oposiciones cuyo carácter estructural subrayamos en los párrafos anteriores. Todas las oscuridades que envuelven al problema del incesto y al estudio de las prohibiciones matrimoniales no tienen otro origen, en nuestra opinión, que la tendencia que nos lleva, en función de nuestras propias instituciones, a pensar en el matrimonio en la forma de un acto unilateral de transferencia y como una institución asimétrica, mientras que en realidad (e incluso entre nosotros) es un acto bilateral y una institución simétrica. La única diferencia es que, en las sociedades primitivas y de modo preponderante, la estructura simétrica de la institución pone en juego a dos grupos, mientras que en las sociedades modernas los elementos de simetría, por una parte, son una clase que tiende a reducirse al individuo y, por otra, una clase que se amplía hasta confundirse con el conjunto del grupo social. Ya observamos una fórmula análoga para dar cuenta del matrimonio polígamo y de la relación de reciprocidad entre el jefe y su banda.[20] Respecto

[20] Cf. capítulo IV, pág. 81.

de ello, el fundamento jurídico del matrimonio moderno aparece como la generalización, o la democratización, de un modelo de aplicación más restringido. Pero comencemos por determinar la verdadera naturaleza del matrimonio entre primos cruzados.

Supongamos dos grupos familiares, patrilineales y patrilocales, *A* y *B*, allegados por el matrimonio de una hija *b* con un hombre *a*. Desde el punto de vista del grupo *A*, la mujer *b* representa una adquisición; en cambio para el grupo *B*, constituye por lo contrario una pérdida. El matrimonio mismo se refleja entonces, para el grupo *A* beneficiario, en el paso a una posición deudora, y para el grupo *B*, disminuido en un miembro femenino en provecho del grupo *A*, en la adquisición de un crédito. Igualmente, el matrimonio de cada uno de los hombres del grupo *B* y del grupo *A* constituye una ganancia para su grupo respectivo y ubica entonces al grupo en general, y a la familia considerada en particular, en la posición de deudor. Por lo contrario, el matrimonio de cada mujer *a* o *b* representa una pérdida, y abre pues un derecho a la compensación. Las mujeres parientes son mujeres perdidas; las mujeres allegadas son mujeres ganadas. Cada familia proveniente de estos matrimonios se encuentra, pues, afectada por un signo determinado, para el grupo inicial, por el hecho de que la madre de los hijos sea una hija o una nuera. Las familias provenientes de una hija y de un yerno son resultantes de un empobrecimiento del grupo y poseen —desde el punto de vista del grupo inicial— un crédito en su activo; las que provienen de la unión de un hijo y de una nuera son las familias de la adquisición y, ya que ganaron, deben devolver. Se cambia de signo al pasar del hermano a la hermana, ya que el hermano adquiere una esposa, mientras que la hermana se pierde para su propia familia. Pero también se cambia de signo al pasar de la generación precedente a la generación siguiente, según que, desde el punto de vista del grupo inicial, el padre haya recibido una esposa o la madre haya sido transferida afuera, puesto que los hijos tendrán entonces derecho a una mujer o deberán una hermana. Sin duda, estas diferencias no se traducen en la realidad por una condena al celibato para la mitad de los primos machos; pero expresa, en todo caso, la ley de que un hombre no puede recibir a una esposa más que del grupo del cual una mujer es exigible a causa de que, en la generación anterior, se perdió una hermana o una hija; mientras que un hermano debe al mundo exterior una hermana (o un padre, una hija) porque, en la generación anterior, se ganó una mujer.

Un esquema ilustrará este análisis: demos a cada pareja un signo (+) o (—), según que esta pareja resulte de la pérdida o de la adquisición de una mujer para la etapa inicial *A* o *B*; el signo cambia cuando se pasa a la generación siguiente, siendo todos los miembros primos entre sí. En lo que concierne a la pareja principal, formada por un hombre *a* casado con una mujer *b*, posee evidentemente los dos signos según se la mire desde el punto de vista de *A* o de *B*, y lo mismo es cierto para sus hijos. Ahora basta considerar la generación de los primos para comprobar que todos los que están en la relación (+ +) o (— —) son paralelos, mientras que los que están en la relación (+ —) o (— +) son cruzados. La noción de reciprocidad permite entonces

deducir inmediatamente la dicotomía de los primos. Dicho de otro modo, dos primos varones, que están ambos en la posición de crédito frente al grupo de su padre (y deudora frente al grupo de su madre), no pueden intercambiar a sus hermanas, así como no lo podrían hacer dos primos varones en posición de crédito frente al grupo de su madre (y deudora frente al grupo del padre): este arreglo íntimo dejará, en alguna parte, por un lado, a un grupo que no restituirá al otro y, por otro, a un grupo que no recibirá nada; y el matrimonio en ambos grupos permanecerá bajo la forma de una transferencia unilateral. El matrimonio entre primos cruzados sólo expresa, en último análisis, el hecho de que en materia de matrimonio es necesario dar y recibir, pero que no puede recibirse de quien tiene la obligación de dar, y que es nece-

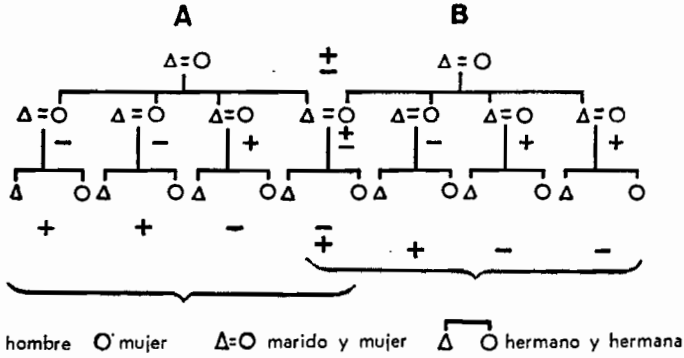


FIG. 6. — Los primos que están en la relación (+ —) son cruzados; los que están en la relación (+ +) o (— —) son paralelos.

sario dar a quien posea un título para recibir, ya que la donación mutua entre deudores conduce al privilegio, así como la donación mutua entre acreedores condena a la extinción.

Nada impide suponer en nuestro esquema teórico que el intercambio ya se produjo en la generación de los padres; en ese caso, todos los matrimonios serán de acuerdo con el matrimonio de la pareja principal, vale decir entre hombres *a* y mujeres *b* o entre hombres *b* y mujeres *a*, y los niños serán cruzados o paralelos, a la vez en la línea materna y en la línea paterna, en vez de serlo sólo en una de ellas, permaneciendo igual la estructura general. También puede suponerse que el intercambio inicial haya tenido lugar entre los abuelos, siendo la abuela *a* la hermana del abuelo *b*, e inversamente; en ese caso, la generación siguiente (la de los padres) estará compuesta ya por primos cruzados entre sí y la generación de los hijos tendrá la misma estructura que en el caso anterior: puesto que el intercambio de las hermanas o de las hijas, en cualquier momento que se produzca, fabrica primos cruzados. Los hijos de primos cruzados son cruzados entre sí; los hijos provenientes de un intercambio de hermanas entre hombres sin relación de parentesco son cruzados entre

sí; por fin, hasta los hijos provenientes de un intercambio entre primos paralelos son cruzados.

Se ha podido observar que nos ubicamos en la hipótesis de lo que por fin podría llamarse, con el fin de no prejuzgar a las instituciones, una perspectiva paterna: en efecto, consideramos a la mujer desposada por un miembro del grupo como adquirida y como perdida a la hermana entregada en cambio. La situación podría ser muy diferente en un régimen de filiación matrilineal y de residencia matrilocal, vale decir, donde los hijos pertenecen al grupo de la madre, y donde ésta aprovecha los servicios del marido. Pero, sea cual fuere el sistema considerado, siempre se encuentra el mismo fenómeno, por más que éste pueda expresarse de modo más o menos complejo: de hecho, las ventajas o las pérdidas resultantes del matrimonio pocas veces se reparten con la simplicidad que supusimos en función de la claridad del esquema; cada grupo pierde y gana al mismo tiempo, según la manera en que se distribuyen los derechos. Puede ganarse la filiación al mismo tiempo que perderse la residencia o lo contrario; y los bienes materiales y los títulos sociales no necesariamente se transmiten de modo homogéneo. Lo esencial es que toda adquisición de derecho implica una obligación concomitante y que toda renuncia llama a una compensación: en el matrimonio por intercambio esas renuncias y esas adquisiciones siempre afectarán a las dos uniones de modo simétrico, pero inverso. Si se quisiera suponer un régimen matrimonial —de existencia muy hipotética— en el que sea el hombre, y no la mujer, quien desempeñe el papel de bien intercambiado, sería suficiente con invertir todos los signos del esquema y la estructura global no se modificaría por ello.

No obstante, en el caso teórico en el que nos situamos, no es necesario postular ningún tipo preciso de institución. Y si ese caso teórico corresponde a un caso real, ése es evidentemente el de las bandas primitivas compuestas por familias biológicas yuxtapuestas en estrecha contigüidad o, por lo contrario, sin contactos regulares, y que todavía están en una etapa muy elemental de organización. Nuestro esquema de interpretación, en efecto, no implica ni la existencia de instituciones estables ni el establecimiento de una regla particular de filiación o de residencia. Sólo implica que las mujeres se consideren como valores —actitud psicológica atestiguada, de modo suficiente, por la inmensa mayoría de las sociedades primitivas y por las relaciones entre los sexos en el nivel de la vida animal— y la aprehensión por la conciencia individual de relaciones recíprocas del tipo: A es a B como B es a A; o bien: si A es a D como B es a C, C debe ser a D como B es a A; vale decir, las dos fórmulas del intercambio de las hermanas y del matrimonio de los primos cruzados. La adquisición de una aptitud para aprehender estas estructuras plantea un problema, pero es un problema psicológico, ya no sociológico. Más tarde volveremos sobre este punto. A partir de ahora sabemos que el pensamiento primitivo de hecho concibe estructuras de este tipo.

Capítulo X

EL INTERCAMBIO MATRIMONIAL

Debe reconocerse a Frazer el mérito de haber sido el primero en llamar la atención acerca de la similitud de estructura entre el matrimonio por intercambio y el matrimonio entre primos cruzados, y por haber establecido la conexión real que existe entre las dos instituciones. El punto de partida de su demostración se basa en la observación de que, en ciertos sistemas de parentesco que admiten el matrimonio preferencial con sólo una de las primas cruzadas (por lo general, la hija del hermano de la madre), se encuentra sin embargo la doble identificación del hermano de la madre con el suegro y de la hermana del padre con la suegra. Pero esa segunda identificación sólo se comprendería según la hipótesis del matrimonio con la hija de la hermana del padre. Frazer señala que esa dificultad se aclara si se supone que los dos primos cruzados se confunden, vale decir, si la hija del hermano de la madre es al mismo tiempo la hija de la hermana del padre,[1] situación que se produce de modo automático en el caso en que los primos cruzados provienen de hermanos que intercambiaron a sus hermanas. Ahora bien, esa relación entre el matrimonio entre primos cruzados y el matrimonio por intercambio es concebida, en forma clara, en algunos casos: "Así, en Mandla y en Bastar un hombre estima que su hijo tiene derecho sobre la hija de su hermana, basándose en el principio de que su familia entregó una hija a la familia del marido de su hermana y que, en consecuencia, esa familia debe devolver en cambio una hija." Esta combinación se conoce con el nombre de *Dūdh Iantāna*, que significa: "devolver la leche".[2] De hecho, en los mismos gond, se debe "el dinero de la leche", vale decir una compensación para la prima cruzada, si ésta se casa con otro hombre que no sea el primo prescripto. Y los marātha brahman tienen el proverbio: "En la casa de la hermana, la hija del hermano es nuera." En los katchin de Birmania, que prohíben el matrimonio entre todos los parientes próximos, salvo entre la hija del hermano de la madre y el hijo de la hermana del padre que son cónyuges obligatorios bajo pena de multa, el matrimonio por intercambio, cuando los parientes prescriptos están ausentes, funciona como un sustituto del matrimonio entre primos cruzados.

De todos modos, es sobre todo en Australia donde puede verificarse la notable coincidencia del matrimonio por intercambio y el matrimonio entre primos cruzados: "Puede afirmarse con toda seguridad, como un principio de amplia aplicación, que entre esos salvajes una mujer normalmente se obtiene

[1] Sir J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, op. cit., vol. 2, pág. 104.

[2] C. Hayavadana Rao, The Gonds of the Eastern Ghauts, India, *Anthropos*, vol. 5, 1910, pág. 794; citado por Frazer, op. cit., vol. 2, pág. 121.

por el intercambio de una pariente... La práctica más común es el intercambio de las hijas por parte de sus respectivos padres, bajo forma de esposas para sus hijos o, en ciertas tribus, el intercambio de las hermanas o de otros parientes realizado directamente por los muchachos".[3] Curr y Lumholtz proporcionan testimonios análogos. Otro autor también citado por Frazer dice: en los narrinyeri una mujer considera humillante el no ser "dada en cambio" y una esposa adquirida por medio de otro procedimiento se sitúa en un rango que poco difiere del de una prostituta en nuestra sociedad. Por otra parte, en Australia es un hecho general que un hombre no esperará obtener mujer si no tiene una hermana, una hija o una ahijada que dar en cambio. R. Brough Smyth traza un impresionante cuadro de la condición vecina a la desesperación a que se encuentra reducido, en la sociedad australiana, el soltero a pesar suyo: "Un hombre que carece de parienta para intercambiar por una mujer joven de otra tribu lleva una vida miserable. No sólo debe proveer a sus propias necesidades y compartir las incomodidades de los barrios reservados a los solteros, sino que al mismo tiempo es objeto de continuas sospechas de parte de hombres más adultos que pueden tener dos o tres mujeres jóvenes a su cuidado... El malestar y la inseguridad que se relacionan con semejante existencia hacen de él un mal compañero, un amigo irascible y un enemigo temible..."[4] En fin, el soltero "pobre y desesperado", como dice Frazer, que no puede procurarse una esposa por la vía normal del intercambio, se ve reducido a llevar la vida de un hombre que se halla fuera de la ley, ya que sus únicas oportunidades residen en raptar a una mujer de su grupo o en capturar una mujer extranjera. Y en ambos casos el grupo estará contra él, sea por solidaridad con el miembro perjudicado, sea por temor a complicaciones internacionales. También en ambos casos la cuestión que se discutirá con ansiedad en el consejo de los ancianos será la misma: ¿dónde procurar una mujer para proporcionar en cambio de ese rapto o de esa captura, con el fin de aquietar al primer poseedor? Todas esas observaciones evocan de modo muy exacto otras que presentamos a propósito de diferentes sociedades.[5]

No sólo el análisis teórico al que nos referimos, sino también los hechos reunidos por Frazer, muestran la sorprendente coincidencia del intercambio de las esposas y del matrimonio entre primos cruzados. ¿Cómo entonces, en esas condiciones, la hipótesis formulada por primera vez por Frazer no encontró enseguida un amplio crédito? ¿Cómo, entonces, su profunda teoría, que explica el matrimonio de los primos cruzados por el matrimonio por intercambio, no fue inmediata y definitivamente aceptada y aun más, hoy parece desechada en provecho de otras explicaciones?[6] Según nuestra opinión, Fra-

[3] A. W. Howitt, On the Organization of Australian Tribes, *Transactions of the Royal Society of Victoria*, 1885, págs. 115-116; citado por Frazer, op. cit., vol. 2, pág. 195.

[4] Citado por Frazer, ibíd., págs. 197-198.

[5] Cf. capítulo III.

[6] Cf. por ejemplo, los artículos "Cousin Marriage" y "Exchange Marriage", por C. H. Wedgwood, en la *Encyclopaedia Britannica*. El argumento presentado por este autor, según el cual se desmentiría a Frazer por el ejemplo de las poblaciones del estrecho de Torres y de Nueva Guinea, que intercambian a las esposas pero prohíben el

zer percibió claramente la dirección que convenía seguir pero no supo ir hasta el fin del camino que él mismo abrió. Reunió los datos con una lucidez que no deja nada de envidiar; sin embargo, su interpretación de esos hechos es singularmente limitada y decepcionante en relación con las posibilidades que se presentaban a la reflexión.

El relacionar el matrimonio entre primos cruzados y el matrimonio por intercambio debería haber conducido al descubrimiento de la estructura universal, permanente y fundamental a la vez, del matrimonio. Por lo contrario, Frazer vio en el matrimonio de los primos cruzados una forma histórica y se consagró a establecer relaciones de sucesión temporal y de conexión causal entre esas formas, y entre ellas mismas y otras, tales como la organización dualista y el sistema clasificatorio. Intentó interpretar en el seno de la historia cultural lo que, para nosotros, es el medio de salir de la historia cultural; buscó analizar como momentos de la evolución social aquello mismo que consideramos como condición de la sociedad. Por otra parte, parece que Frazer intuyó las posibilidades abiertas por su teoría, pero que sólo las evocó para rechazarlas enseguida con temor. En efecto, respecto de las clases matrimoniales australianas, que siempre se presentan en número par, escribe: "Esto sugiere lo que tienden a confirmar todos los hechos; vale decir, que esos grupos resultan de una bisección voluntaria y repetida de la comunidad, dividida en primer lugar en dos, luego en cuatro y, por fin, en ocho grupos o clases exogámicas que practican el intermatrimonio; ya que nadie, que yo sepa, se atrevió todavía a pretender que la sociedad esté sometida a una ley física en virtud de la cual las comunidades humanas tenderían, así como los cristales, a integrarse y desintegrarse, de modo automático e inconsciente, según reglas matemáticas rígidas, en elementos rigurosamente simétricos." [7] Por cierto que no entra en nuestra mente comparar las sociedades con cristales. Pero si es cierto —como aquí intentamos demostrarlo— que el paso del estado de naturaleza al estado de cultura se define por la aptitud, por parte del hombre, de pensar en las relaciones biológicas bajo la forma de sistemas de oposiciones —oposición entre los hombres propietarios y las mujeres apropiadas; oposición entre esas últimas: entre las esposas, mujeres adquiridas y las hermanas y las hijas, mujeres cedidas; oposición entre dos tipos de vínculos: los vínculos por alianza y los vínculos de parentesco; oposición en los linajes entre las series consecutivas (compuestas por individuos del mismo sexo) y las series alternativas (que cambian el sexo al pasar de un individuo al siguiente)—, por fin, si es cierto que el intercambio es el resultado inmediato de estas parejas de oposiciones y que la dicotomía de los primos es el reflejo del intercambio, entonces, sin duda, no podrá decirse que "las comunidades humanas tienden de modo automático e inconsciente a desintegrarse, según reglas matemáticas rígidas, en elementos rigurosamente simé-

matrimonio de los primos cruzados, es falacioso, ya que del hecho de que el matrimonio de los primos cruzados sea un matrimonio de intercambio no se deduce que todo matrimonio por intercambio opere entre primos cruzados.

[7] Frazer, op. cit., pág. 231.

tricos", pero tal vez deberá admitirse que la dualidad, la alternación, la oposición y la simetría, se presenten bajo formas definidas o bajo formas flexibles, constituyen no tanto fenómenos que deben explicarse como datos fundamentales e inmediatos de la realidad mental y social, y que en ellos deben reconocerse los puntos de partida de toda tentativa de explicación.

En efecto, el primer vicio de la interpretación de Frazer reside en la disociación que introduce, en el seno del matrimonio de los primos cruzados, entre dos problemas que, según él, sólo están relacionados por una conexión contingente: la cuestión de saber por qué los primos cruzados pueden casarse no tiene para él relación alguna con la de saber por qué los primos paralelos no pueden hacerlo. Para Frazer, esas cuestiones son tan nítidamente distintas como para estudiarlas en dos capítulos separados y recurrir, para explicar la preferencia y la prohibición, a dos tipos diferentes de interpretación. Frazer no duda en universalizar las comprobaciones a las que dan lugar las tribus australianas: "Es razonable suponer que, en todas las tribus australianas que permitieron o favorecieron el matrimonio entre primos cruzados, ese tipo de matrimonio nació como consecuencia directa del intercambio de las hermanas, y no hay otra explicación. También es razonable suponer que el intercambio de las hermanas proviene directamente de la necesidad económica de pagar una esposa en moneda natural; en otros términos, entregar una mujer en cambio de la mujer que uno mismo recibió en matrimonio." Como el matrimonio por intercambio se conecta con el matrimonio de los primos cruzados en muchas otras sociedades —por ejemplo, en los madiga y en los idiga de Mysore, en varias tribus de Barwani y del distrito de Almora, en las Provincias Unidas de la India, también en varias tribus de Assam y del Beluchistán— por otra parte, como el matrimonio por intercambio sólo es una institución difundida de modo amplio entre los indígenas de las islas occidentales del estrecho de Torres, los mowat, los banaro de Nueva Guinea, en Buin, en los pededarimu de Kiwai, los santal de Bengala, los senufo y los mossi de Sudán, en Sumatra y por fin en la moderna Palestina, puede concluirse que, así como sucede en los kariera de Australia, en los que la conexión es particularmente manifiesta, "el matrimonio de los primos cruzados proviene de modo simple y directo y según un encadenamiento perfectamente natural del intercambio de las hermanas con miras a realizar intermatrimonios".[8]

¿Cómo es posible que Frazer, luego de plantear de ese modo el principio fundamental de explicación, lo abandone enseguida con el pretexto de que es insuficiente? En efecto, escribe: "Encontramos una respuesta a la cuestión de saber por qué el matrimonio de los primos cruzados es tan a menudo considerado de modo favorable, pero nos queda por encontrar la respuesta para la cuestión de saber por qué el matrimonio de los primos paralelos es tan a menudo prohibido."[9] Ahora bien, como veremos, esta segunda respuesta no sólo nada tiene que ver con la primera, sino que hasta pareciera que, al

[8] Ibíd., pág. 209.
[9] Ibíd., pág. 221.

adelantarla, Frazer se encerrase en una red de contradicciones y perdiera todo el terreno que el camino precedente le había hecho conquistar tan victoriosamente. Pero en primer lugar preguntémonos por qué para Frazer el intercambio que nos pareció permitir la deducción inmediata de la dicotomía de los primos parece tener relación, de modo exclusivo, con los primos cruzados y no decirnos nada respecto de los primos paralelos.

Hay dos diferencias fundamentales entre la concepción de Frazer acerca del intercambio y la que nosotros mismos propusimos. Ambas diferencias resultan del hecho de que, para nosotros, el intercambio es sólo un aspecto de una estructura global de reciprocidad que es objeto (en condiciones que aún deben precisarse) de una aprehensión inmediata e intuitiva por parte del hombre social, mientras que, para Frazer, el intercambio es una institución que se inserta entre otras instituciones en el seno de una serie evolutiva. Precisemos este último punto: el matrimonio por intercambio, para Frazer, no es una institución primitiva; fue precedido por otras formas de matrimonio como la promiscuidad, el matrimonio consanguíneo y el matrimonio de grupo. Sólo puede aparecer cuando "la sociedad se alejó progresivamente del matrimonio de grupo o de formas aun más relajadas de comercio sexual para acercarse al matrimonio individual".[10] En segundo lugar, Frazer concibe el intercambio de las esposas como una solución cómoda del problema económico de saber cómo puede uno procurarse una mujer. En varias ocasiones afirma que el intercambio de las hermanas y de las hijas "fue en todas partes, al principio, una simple operación de trueque" ("*a simple case of barter*").[11] Muestra al indígena australiano preguntándose, en medio de su miseria, cómo podrá conseguirse una mujer si no dispone de bien material alguno que le permita comprarla, y descubriendo en el intercambio la solución de ese problema aparentemente insoluble: "Los hombres comenzaron a intercambiar a sus hermanas porque era el medio más barato ('*the cheapest way*') de encontrar una esposa."[12] Esa concepción económica del intercambio también resulta de la conclusión de Frazer, ya que para él, en último análisis, la universalidad de las leyes económicas funda el reconocimiento de una conexión necesaria entre el intercambio y el matrimonio de los primos cruzados: "Puesto que, es de modo idéntico que, bajo la corteza del salvajismo o de la civilización, las fuerzas económicas actúan con la misma uniformidad que las de la Naturaleza, de las que, por otra parte, sólo constituyen una manifestación de una complejidad particular."[13]

En todo este trabajo nos dedicamos a mostrar que el intercambio dista de ser una modalidad de la compra, y que la compra misma debe verse como una modalidad del intercambio. Al contentarse con conceder a su hombre primitivo la mentalidad del *homo œconomicus* de los filósofos del siglo XIX, Frazer fue completamente incapaz de ver la solidaridad que une la

[10] Ibíd., pág. 203.
[11] Ibíd., pág. 220.
[12] Ibíd., pág. 254.
[13] Ibíd., pág. 220.

preferencia por los primos cruzados con la prohibición de los primos paralelos: "Desde un punto de vista económico" —escribe acerca de los dos tipos de primas— "no hay diferencia entre ellas".[14] Pero es que justamente el intercambio no debe considerarse desde el punto de vista económico. En primer lugar, Frazer plantea la existencia de bienes económicos; entre esos bienes económicos incluye a las mujeres y comprueba que, desde el punto de vista económico, es exactamente igual intercambiar hermanas entre primos cruzados y entre primos paralelos. Sin duda; y desemboca así en un callejón sin salida. Por lo contrario, nosotros postulamos en primer lugar la conciencia de una oposición: oposición entre dos tipos de mujeres o más bien entre dos tipos de relaciones que se pueden mantener respecto de una mujer: hermana o hija, vale decir, mujer cedida; o esposa, vale decir, mujer adquirida; mujer pariente o mujer allegada. Y mostramos cómo, a partir de esa oposición primitiva, se construye una estructura de reciprocidad, por la cual el grupo que adquirió debe devolver y el que cedió puede exigir; comprobamos así que, en cualquier grupo, los primos paralelos entre sí provienen de familias que se encuentran en la misma posición formal, que es una posición de equilibrio estática; mientras que los primos cruzados provienen de familias que se encuentran en posiciones formales antagónicas, vale decir, en un recíproco desequilibrio dinámico, que es herencia del parentesco, pero que sólo la alianza puede resolver. La relación de intercambio se da antes que las cosas intercambiadas e independientemente de ellas. Y si los bienes considerados de modo aislado son idénticos, dejan de serlo cuando se los sitúa en el lugar que les pertenece en la estructura de reciprocidad.

Así Frazer se enfrenta con una dificultad insoluble cuando encuentra un sistema matrimonial como el de los buin, en las islas Salomón, donde el intercambio de mujeres, en vez de sustituir a la compra, por lo contrario se le superpone. Ciertamente, invoca que, puesto que los bienes transferidos son de valor idéntico, las dos compras se neutralizan y es como si no existieran: "Si dos hombres se pagan uno a otro una media corona, el resultado neto es el mismo que si no se hubiera pagado ni recibido nada."[15] Pero en Erromanga y en varias regiones de Asia central y oriental, donde el intercambio de mujeres se lleva a cabo entre distritos y no entre familias, no sólo los bienes del mismo valor son objeto de una doble transacción, sino que son los mismos objetos los que acompañan, a la ida y a la vuelta, la transferencia de las esposas. Nos encontramos entonces en presencia de una operación que desde el punto de vista económico no sólo es nula, sino absurda. Por lo contrario, esa observación se vuelve muy clara cuando se admite que lo que importa es el intercambio y no las cosas intercambiadas. Como dice Frazer en otra ocasión: "el aspecto estrictamente mercantil, por no decir mercenario, de esas transacciones matrimoniales sólo se presenta así en la superficie".[16] Pero puede irse aun más lejos pues la hipótesis de Frazer es con-

[14] Ibíd.

[15] Ibíd., pág. 220, n. 1.

[16] Ibíd., pág. 218.

tradictoria. En efecto, en su intento de probar la gran antigüedad del matrimonio de los primos cruzados supuso que el intercambio de mujeres debió encontrar su origen en grupos tan primitivos que allí las mujeres representaban las únicas riquezas disponibles: "En el estado de pobreza general que caracteriza un muy bajo grado de salvajismo, un hombre practicamente no tenía otro medio de obtener una mujer." [17] Y concluye que el matrimonio de los primos cruzados se inició bajo un régimen "de ignorancia y pobreza extremas, incluso de absoluta indigencia".[18] Estamos de acuerdo y también vamos más allá respecto de este carácter extremadamente primitivo del matrimonio por intercambio. Pero, ¿cómo hacer del intercambio, en esas condiciones, un sustituto de la compra, puesto que se comienza por suponer una humanidad tan elemental como para no poseer medio alguno de pago? ¿De dónde vendría la noción misma de compra? De hecho, Frazer imagina a un individuo abstracto, dotado de una conciencia económica; luego transporta a ese individuo a través de las edades, hacia una lejana época donde no existe ni riqueza ni medio de pago, y en esa situación paradójica le hace descubrir, por una visión profética, en la mujer misma un sustituto anticipado de su propio precio. Pero, de hecho, en el intercambio de las mujeres no hay nada semejante a la solución razonada de un problema económico (aunque puede recibir tal función en sociedades que ya aprendieron, de otra manera, lo que es la compra y la venta); se trata de un acto de conciencia, primitivo e indivisible, que hace aprehender a la hija o a la hermana como valor ofrecido y, de modo recíproco, a la hija y a la hermana de los demás como valor exigible.

Esa falsa interpretación del origen del intercambio proviene —ya lo dijimos— de que Frazer ve en el intercambio mismo un fenómeno derivado, proveniente del cálculo y de la reflexión. Y esa misma perspectiva, estrechamente histórica, debía llevarlo a buscar el origen de la prohibición del matrimonio entre los primos paralelos fuera del intercambio. Este origen se encuentra, según él, en la organización dualista "prácticamente universal" en Australia, y "prevaleciente de modo suficiente" en Melanesia como para que pueda admitirse su intervención también en esa región; en efecto, recordamos que, en un sistema de mitades exogámicas, los primos paralelos necesariamente pertenecen a la misma mitad y los primos cruzados a mitades diferentes. En lo que concierne a Asia, Africa y América, Frazer no duda en inferir la antigua existencia de la organización dualista atestiguada, según él, por la amplia difusión, en esas regiones, de la exogamia totémica y del sistema clasificatorio de parentesco.[19] Admitamos que, como lo sugiere, la organización dualista se haya extendido antaño a "por lo menos la mitad, sino más, de la parte habitable del globo".[20] ¿Cuál es su origen? Frazer responde: impedir las uniones consanguíneas; en primer lugar. entre hermanos y hermanas (primera división del grupo en dos clases); luego, entre padres e hijos (segunda división del grupo

[17] Ibíd., pág. 245.
[18] Ibíd., pág. 221.
[19] Ibíd., págs. 222-223.
[20] Ibíd., pág. 223.

en dos clases); por fin, entre primos cruzados (sistemas aranda de Australia con división del grupo en ocho clases matrimoniales). No puede dudarse de que el sistema dualista termina por situar a los hermanos y hermanas en la categoría de los cónyuges prohibidos; de que la organización de cuatro clases matrimoniales obtenga el mismo resultado para uno de los padres (el padre en el régimen matrilineal, la madre en el régimen patrilineal), es decir aquel que no es afectado por la prohibición en un sistema de dos clases, y de que, por fin, la organización de ocho clases extienda a los primos cruzados la prohibición que afecta a los primos paralelos. Toda esa serie de afirmaciones se funda sobre el siguiente principio: "En todo caso, esas consecuencias están por cierto incluidas en el número de los resultados producidos por las biparticiones sucesivas y es legítimo inferir las intenciones a partir de los resultados." [21]

Lo menos que puede decirse de ese principio es que constituye una conversión singularmente radical al finalismo sociológico; pero nos parece que esa conversión va más allá de lo que es posible admitir, tanto como la actitud estrechamente histórica de la argumentación precedente parecía quedarse más acá. Para que legítimamente puedan inferirse las intenciones a partir de los resultados, por lo menos es necesario que haya una cierta adecuación entre los resultados comprobados y las intenciones supuestas. Así, es posible que la división del grupo en cuatro clases matrimoniales encuentre su origen en la toma de conciencia, clara o confusa, de un nuevo sistema de oposiciones que reemplace a términos precedentemente concebidos en una relación de identidad.

No obstante, ¿cómo aplicar el mismo razonamiento a la prohibición del matrimonio entre hermanos y hermanas y a la primera bipartición del grupo (también la más difundida) en dos mitades exogámicas? Puesto que, en ese caso, la intención supuesta corresponde a sólo una pequeña parte del resultado y, si se quiere expresar el resultado en términos de intención, debe suponerse que ésta fue muy diferente.

La organización dualista se refleja en una bipartición de los colaterales en dos categorías: aquellos con los cuales es posible contraer matrimonio, y aquellos con los cuales no lo es. Esta última categoría incluye, a la vez, hermanos y hermanas y primos paralelos. Es, pues, arbitrario decidir que el fin de la institución es prohibir el matrimonio entre los hermanos y hermanas y que la prohibición de los primos paralelos sólo aparece en el cuadro como un accidente. Lo contrario podría ser igualmente cierto, y si sólo se hubiera querido prohibir el incesto de los hermanos y hermanas, hubiera bastado con simplemente prohibirlo, en vez de edificar una institución prodigiosamente obstaculizadora que sólo consigue eliminar uno, dos o tres cónyuges indeseables a condición de que la prohibición afecte al mismo tiempo aproximadamente a la mitad de los hombres o mujeres disponibles. Si es verdad que la organización dualista, que me prohíbe desposar a la mitad de las mujeres de mi grupo, sólo se instituyó para prevenir mi matrimonio con mi hermana, es necesario reconocer que, en la mente de quienes la concibieron, se mezcló

[21] Ibíd.

una singular incoherencia con la clarividencia que de modo tan generoso se le otorga. En realidad, o bien la organización dualista no sirve para nada —lo que es una tesis defendible— o bien sirve precisamente para aquello en que desemboca, y para todo eso. Pretender por una parte que la organización dualista se concibió y se quiso de modo consciente y, por otra, que se quiso y se concibió sólo por una pequeña fracción de los resultados que provoca (cuando esa fracción fácilmente podría haberse asegurado por otros medios, como muchos grupos de hecho lo hicieron) representa una posición inaceptable, tanto desde el punto de vista del encadenamiento histórico de las instituciones como desde la perspectiva de una voluntad legisladora.

De todos modos, si la organización dualista, tal como lo creemos, tiene como función producir las consecuencias que efectivamente produce, entonces es necesario admitir que esa función no es eliminar un grado de parentesco demasiado próximo. Los hermanos y las hermanas son más próximos que los primos paralelos con los que se confunden, y los primos paralelos son también próximos a los primos cruzados de los que sin embargo se distinguen. Si la organización dualista tiene una razón de ser, esa razón de ser no puede encontrarse más que en una *cualidad común* de los hermanos y de las hermanas y de los primos paralelos, por la que ambos grupos se oponen *de la misma manera* al grupo de los primos cruzados. Esa cualidad común no puede ser la proximidad biológica. Encontramos esa cualidad común en el hecho de que los hermanos y las hermanas, así como los primos paralelos, se encuentran orientados del mismo modo y afectados por el mismo signo, en el seno de una estructura de reciprocidad y que entonces de alguna manera se neutralizan, mientras que los primos cruzados están afectados por signos opuestos y complementarios. Para conservar la misma metáfora, podríamos entonces decir que se atraen.

Dejaremos que Frazer mismo se encargue de mostrar la mayor debilidad de su sistema: "Encontramos la causa general de los cambios sucesivos de las costumbres matrimoniales en una aversión constante respecto del matrimonio entre personas estrechamente vinculadas por relaciones de consanguinidad... Pero aquí no me aventuraré a buscar el origen de esa aversión, puesto que en ella reside uno de los problemas más oscuros y difíciles de toda la historia cultural..." [22] En definitiva, el matrimonio de los primos cruzados y el matrimonio por intercambio, según él, encuentran pues su origen en la prohibición del incesto. El intercambio de las hermanas y la preferencia consecutiva por los primos cruzados habrían aparecido como una práctica cada vez más general, resultante de una condenación difusa del matrimonio entre hermanos y hermanas. La prohibición de los primos paralelos habría resultado, de modo inmediato, de la institución de la organización dualista, decretada

[22] Ibíd., págs. 245-246.

ella misma para sancionar el sentimiento creciente del público. Los orígenes inmediatos de la preferencia y de la prohibición serían entonces diferentes. Uno provendría de la moral y el otro de la ley; sin embargo, el lejano origen sería el mismo, puesto que en ambos casos se trataría de responder "a la reprobación creciente" que suscita el matrimonio consanguíneo en el grupo. Ni siquiera insistiremos sobre el hecho de que la hipótesis del matrimonio consanguíneo como institución social es puramente hipotética, como sucede por otra parte con la del matrimonio de grupo, que Frazer invoca para explicar el sistema clasificatorio de parentesco. Puesto que, en realidad, toda esa reconstrucción descansa sobre un círculo vicioso: el matrimonio por intercambio apareció para poner fin al matrimonio de grupo; el matrimonio de los primos cruzados se estableció como consecuencia del matrimonio por intercambio; la organización dualista vino a consagrar la práctica del matrimonio de los primos cruzados; por fin, "el sistema clasificatorio de parentesco proviene directamente de la organización de la sociedad en dos clases exogámicas". Sin embargo, cuando Frazer planteó la cuestión del origen del sistema clasificatorio, respondió con una precisión extrema: "Parece haber encontrado su origen en un sistema de matrimonio de grupo, al que refleja como un espejo." [23]

Pero, sobre todo, la interpretación propuesta por Frazer mantiene un enigma; puesto que si el matrimonio de los primos cruzados intervino como una primera tentativa para eliminar las uniones incestuosas, nada explica por qué esas uniones incestuosas aparecieron como un mal que debía suprimirse. Frazer sólo recurre, en varias ocasiones, a un "sentimiento creciente" que se desarrollaría contra ese tipo de uniones. Y es ese "sentimiento creciente", inexplicable e inexplicado, el que en definitiva constituye la piedra de toque del sistema. Por lo contrario, sostuvimos que un análisis riguroso del matrimonio de los primos cruzados debería permitir deslindar la naturaleza última de la prohibición del incesto.

Además, siempre procuramos eliminar toda especulación histórica, toda búsqueda referente a los orígenes, así como toda tentativa de reconstruir un orden de sucesión hipotética de las instituciones. Al situar el matrimonio de los primos cruzados en el primer lugar de nuestra demostración, no postulamos ni su antigua universalidad, ni su anterioridad relativa respecto de otras formas de matrimonio. Por lo tanto, no creemos que nuestra afirmación de la existencia de una conexión entre el matrimonio de los primos cruzados y el intercambio de las esposas muestre el flanco para las críticas que se dirigieron a la concepción, análoga por lo menos en apariencia, de Frazer. Se invocó contra Frazer el hecho de que el matrimonio por intercambio coincide a menudo con una prohibición del matrimonio entre los primos de todo orden. En nuestra opinión, Frazer tuvo razón al ponerse en guardia frente a los casos en que el matrimonio de los primos parecía excluido. Los desarrollos re-

[23] Ibíd., pág. 230.

cientes de investigaciones sociológicas en América del Sur prueban claramente que, como lo previó Frazer, la extensión del matrimonio de los primos cruzados es más amplia todavía de lo que se sospechaba. A menudo, son los grupos menos conocidos los que recibieron testimonios negativos, y esos testimonios a veces son contradictorios. Así resulta sensato, como lo recomienda Frazer, ante documentos referentes a un grupo determinado (de los cuales, unos afirman que el matrimonio entre primos es prohibido, mientras que otros declaran expresamente que ese tipo de matrimonio está autorizado) conservar presente la hipótesis según la cual algunos antiguos observadores sólo habrían prestado atención a la prohibición del matrimonio entre primos paralelos, mientras que otros sólo habrían considerado la práctica concomitante de la unión entre primos cruzados. Para una teoría semejante a la nuestra, que hace de la aprehensión de una cierta estructura lógica la base fundamental de las costumbres matrimoniales, no resulta indiferente observar que esa estructura es a menudo visible, incluso en sistemas en la que no está materializada de modo concreto.

Podrían ser más perturbadores los casos que Frazer mismo señaló donde existe el matrimonio por intercambio y donde, sin embargo, los primos se sitúan indistintamente en los grados prohibidos. En algunas islas del estrecho de Torres y en Nueva Guinea, se encuentra también el intercambio de las esposas asociado con la prohibición de los primos. Pero una vez más estos hechos pueden usarse contra Frazer, que hace del matrimonio por intercambio un momento histórico de la evolución del matrimonio; del matrimonio de los primos cruzados otro momento histórico de esa misma evolución, y que establece entre ambos momentos una relación de causa y efecto. Con derecho nos preguntamos entonces, ¿por qué, si el matrimonio de los primos cruzados es la consecuencia del matrimonio por intercambio, puede encontrarse a uno sin que el otro necesariamente le esté asociado? Pero no afirmamos nada semejante. Vimos en el intercambio, considerado no bajo la forma técnica de la institución denominada "matrimonio por intercambio", sino bajo su aspecto general de fenómeno de reciprocidad, la *forma universal* del matrimonio y estudiamos el matrimonio de los primos cruzados, no como una expresión primitiva, arcaica, relativamente antigua o reciente, de esa forma, sino como un *caso privilegiado* que permite percibir, de modo particularmente claro, la omnipresencia, tras el matrimonio, de la reciprocidad. Justificamos ese carácter del matrimonio de los primos cruzados situándonos desde un doble punto de vista: en primer lugar, mostrando que la dicotomía de los primos entre cónyuges prescriptos y cónyuges prohibidos puede deducirse inmediatamente de la relación entre dos o varias familias, a partir del momento en que esa relación se concibe bajo la forma de una estructura de reciprocidad; luego, subrayando que, por sus caracteres lógicos, la institución del matrimonio de los primos cruzados ocupa un lugar excepcional que de algún modo se presenta en la bifurcación que conduce a dos tipos extremos de reciprocidad: la organización dualista y la prohibición del incesto.

Sin embargo, no hay absolutamente nada que obligue a que ese caso privilegiado haya aparecido en primer lugar, ni que se presente, en un momento

o en otro, en todas partes. El físico que formula una ley bien sabe que esa ley no se verificará nunca de modo riguroso, salvo en su laboratorio, y que la naturaleza sólo proporciona ilustraciones aproximadas de ello. El sociólogo es en este punto más privilegiado que el físico, ocasión bien rara, y que sería un error no tratar de sacarle el mejor partido posible. Ya que la experiencia social produce a menudo, y bajo una forma muy pura, el matrimonio de los primos cruzados y esas apariciones son tan numerosas que esa misma frecuencia bastaría por sí sola para justificar la sorpresa. Si el matrimonio de los primos cruzados no hubiera sido practicado por ningún pueblo de la tierra, sin duda se habría tenido más dificultad en determinar la ley de reciprocidad que se encuentra en el origen de las reglas matrimoniales. Pero, suponiendo que se haya logrado determinarla no se hubiera experimentado dificultad alguna para deducir *a priori* la fórmula del matrimonio de los primos cruzados, como la que proporciona la expresión más simple que pueda concebirse de esa ley. El hecho de que esa fórmula no hubiese sido descubierta por sociedad humana alguna se hubiera explicado fácilmente por el abismo que separa la teoría y la humilde realidad, y nadie se hubiera preguntado cómo poblaciones groseras y primitivas dejaron de concebir un método tan simple y al mismo tiempo tan preciso. Cierto, se puede admirar el gran número de sociedades que lograron elaborar esa expresión rigurosa, pero no asombrarse de que otras jamás lo hayan logrado.

La concepción que proponemos presenta la ventaja de dar cuenta no sólo de la dicotomía de los primos, sino también de todos los demás sistemas de identificación o de disociación que habitualmente la acompañan. El principio de reciprocidad explica, al mismo tiempo, la distinción de los tíos y de las tías, de los primos y de las primas y por fin de los sobrinos y de las sobrinas, cruzados y paralelos, en vez de interpretar —como en general se está obligado a hacer— la disociación que aparece en la generación precedente y en la generación siguiente a la del sujeto como una consecuencia de la que se opera en el seno de su propia generación. De hecho, el principio de reciprocidad actúa de modo simultáneo en los tres estadios; consideremos en primer lugar la generación precedente a la del sujeto: en la estructura de reciprocidad, el hermano del padre ocupa la misma posición que el padre (ambos adquirieron esposas y cedieron hermanas) y la hermana de la madre ocupa la misma posición que la madre (ambas fueron susceptibles de ser adquiridas como esposas y entregadas como hermanas). Pero el hermano de la madre ocupa una situación inversa a la posición de la madre, ya que, cualquiera que fuere el sistema de filiación, el que cede o adquiere es él y la que es adquirida o cedida es ella, y la relación es la misma entre el padre y la hermana del padre (aunque no rigurosamente, como en otra parte lo veremos). Retomando pues la fórmula de la figura 6, puede decirse que el signo permanece igual, sea un signo (+) o un signo (—), cuando se pasa del padre al hermano del padre o de la madre a la hermana de la madre, mientras que cambia cuando se pasa de la madre a su hermano o del padre a su hermana. Los primeros son identificables en una terminología fundada sobre un sistema de oposiciones, mientras que los segundos deben

distinguirse. Ya mostramos cómo las oposiciones de signos y los paralelismos se encuentran invertidos en su totalidad para la generación siguiente, mientras la estructura general permanece igual. Esta estructura constante, cuando se pasa de la generación precedente a la generación del sujeto, se continúa evidentemente, al precio de una nueva inversión de signos, cuando se pasa de la generación del sujeto a la generación de los sobrinos, como se ve en el

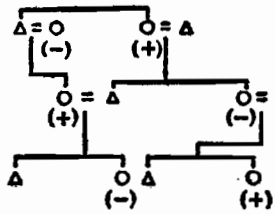


FIG. 7

ejemplo (fig. 7) según el cual Ego tiene un derecho sobre la hija de su hermana, porque cedió la madre de su sobrina a título de hermana, mientras que debe ceder a su propia hija, porque adquirió a la madre de su hija como su esposa. Si hubiéramos tomado como sujeto no a Ego sino al tío materno de Ego, la estructura general hubiera permanecido igual y sin embargo todos los signos se hubieran invertido, como es fácil comprobar.

II

AUSTRALIA

Capítulo XI

LOS SISTEMAS CLASICOS

Bajo el rubro de intercambio restringido incluimos todo sistema que divide al grupo, de modo efectivo o funcional, en un cierto número de pares de unidades de intercambio tales que, en un par cualquiera *X-Y*, la relación de intercambio sea recíproca: vale decir que, cuando un hombre *X* se casa con una mujer *Y*, un hombre *Y* siempre debe poder casarse con una mujer *X*. La forma más simple del intercambio restringido está dada en la división del grupo en mitades exogámicas, patrilineales o matrilineales. Si se supone que a una dicotomía fundada en uno de los dos modos de filiación se le superpone una dicotomía fundada en el otro, se tendrá un sistema de cuatro secciones en vez de dos mitades. Si se repite el proceso, el grupo incluirá ocho secciones en vez de cuatro. Se asistirá entonces a una progresión regular, sin nada que se asemeje a un cambio de principio o a un vuelco brusco. Ya consideramos las primeras etapas de ese proceso en el curso de nuestro análisis de las relaciones entre la filiación unilineal y la filiación bilineal.[1]

En este momento hicimos una observación que ahora debe desarrollarse: el pasaje de un sistema de dos mitades a un sistema de cuatro clases no necesariamente modifica las reglas del matrimonio. A veces de modo más estricto y limitativo, otras, de modo más vago y tolerante, el cónyuge preferencial tiende a definirse como una u otra prima cruzada (hija de la hermana del padre o hija del hermano de la madre) que puede ser (y que lo es verosímilmente) al mismo tiempo una y otra. Por supuesto, un sistema de clases y las reglas del matrimonio no siempre coinciden: los dieri, que poseen una organización dualista, aplican las mismas prohibiciones matrimoniales que los aranda, que reconocen ocho subsecciones. También sucede así en ciertos grupos que tienen un sistema de cuatro clases. Por el momento, dejamos totalmente de lado la discusión de ese problema, que condujo a Radcliffe Brown a negar la intervención de las clases en la reglamentación del matrimonio. Tenemos entonces que en un sistema de ocho clases del tipo aranda, el matrimonio es automáticamente imposible entre los primos cruzados, mientras que en un sistema de cuatro clases nada lo prohíbe (salvo prohibiciones matrimoniales eventuales y el sistema de parentesco). Desde ese punto de vista negativo, el sistema de dos clases y el sistema de cuatro clases son entonces equivalentes: en ambos casos, el sistema de clases, considerado en sí mismo, prohíbe idénticos tipos de colaterales (hermanos y hermanas y primos paralelos) y sitúa idénticos tipos en la categoría de los cónyuges autorizados por el sistema (primos cruzados y asimilados). El

[1] Capítulo VIII.

intercambio restringido plantea entonces un problema teórico bastante inquietante: ¿cuál es la relación entre los sistemas de dos mitades y los sistemas de cuatro clases? ¿Cómo es posible que al pasar de uno a otro no se asista a dicotomía alguna de los cónyuges posibles? y, más particularmente, ¿cómo es que los sistemas de intercambio restringido no toman en cuenta para nada la dualidad entre patrilaterales y matrilaterales que existe entre los primos cruzados?

Australia es un terreno privilegiado para el estudio de estos problemas y en un doble sentido. Por una parte, ofrece, de modo eminentemente preciso y explícito, los diferentes tipos de sistemas de intercambio restringido: organización dualista, sistema de cuatro secciones, sistemas de ocho subsecciones. Por otra parte, algunas tribus australianas practican la distinción entre primos cruzados patrilaterales y matrilaterales que, sin embargo, no parece ser el resultado de ninguno de los tipos precedentes. Ese es el caso de varias tribus del norte de Australia, en particular de algunos grupos de la Tierra de Arnhem estudiados por Warner y por Webb. Esos grupos poseen una organización de ocho clases matrimoniales, a veces enmascarada en organización de cuatro clases, pero —parece ser— sólo porque las subsecciones no siempre son designadas.

Una razón especial debe llamar nuestra atención sobre esas formas, por lo general designadas con el nombre de sistema murngin. Este sistema se distinguió, a menudo, de otros sistemas australianos como el que excluía el intercambio de las hermanas. Ahora bien, toda nuestra interpretación de los sistemas de parentesco se funda sobre la noción de intercambio que sería a la vez su base común y fundamental. La existencia del sistema murngin en el continente, que por otra parte parece ser el más favorable para nuestra tesis, plantea un problema esencial que no podríamos dejar de examinar.

La importantísima labor desarrollada en el curso de estos últimos años en Australia por Radcliffe Brown y el equipo admirable de *Oceania* aportó, respecto de los sistemas de parentesco australianos, precisiones de una riqueza incomparable y que, en amplia medida, pueden emancipar al sociólogo de las investigaciones, a menudo oscuras, de pioneros como Howitt, Mathews, Spencer y Gillen, etcétera. Pero incluso entre los investigadores modernos, ninguno pretendería que la tipología de los sistemas sea perfectamente clara, ni que sus relaciones se hallen establecidas de modo definitivo. En ese sentido la situación más bien parece haberse complicado en el curso de los últimos quince años. En 1931, Radcliffe Brown propuso la siguiente clasificación general:

1. Sistemas de dos mitades exogámicas matrilineales;
2. Sistemas de dos mitades exogámicas patrilineales;
3. Sistemas de cuatro secciones:
   a) con mitades matrilineales especificadas;
   b) con mitades patrilineales especificadas;
   c) sin mitad especificada;
4. Sistemas de ocho subsecciones;

5. Sistemas de cuatro semimitades patrilineales especificadas;
6. Sistemas de dos divisiones endogámicas alternativas;
7. Sistemas sin división especificada.[2]

Por otra parte, algunos años más tarde, Lawrence presentaba la existencia de once sistemas repartidos en dos grupos principales: por una parte los sistemas sin clases matrimoniales, que comprenden cinco tipos y, por otra parte, los sistemas de clases matrimoniales, que comprenden seis tipos repartidos a su vez en tres categorías:

I. — Sistemas sin clase:

a) matrimonio unilateral sin intercambio de hermanas;
b) sistemas sin clase ni dicotomía matrilineal;
c) sistemas de clanes matrilineales;
d) sistemas sin clan matrilineal;
e) sistemas de generaciones alternadas.

II. — Sistemas de clases:

A. Sistemas de ocho clases:

a) ocho subsecciones especificadas;
b) cuatro secciones especificadas divididas en ocho subsecciones no especificadas;
c) cuatro semimitades patrilineales divididas en ocho subsecciones no especificadas.

B. Sistemas de cuatro clases:

a) cuatro secciones;
b) dos mitades patrilineales divididas en cuatro secciones no especificadas.

C. Sistemas de dos clases:

a) dos mitades matrilineales.[3]

Esas diferencias se deben a interpretaciones divergentes relacionadas con dos puntos fundamentales: por una parte, las relaciones respectivas entre filiación patrilineal y filiación matrilineal y, por la otra, entre sistemas de clases y sistemas sin clase.

Radcliffe Brown mostró de modo evidente que la unidad fundamental de la sociedad australiana es el grupo local u "horda". La horda se compone de un grupo de hombres, hermanos entre sí, de sus hijos, de sus hijas e hijas

[2] A. R. Radcliffe Brown, The Social Organization of Australian Tribes, *Oceania*, vol. 1, 1931.

[3] W. E. Lawrence, Alternating Generations in Australia, en *Studies in the Science of Society Presented to A. G. Keller*, New Haven, 1937.

de sus hijos, no casados. Sus mujeres y las mujeres de sus hijos, si bien comparten la existencia de la horda, en realidad provienen de una horda vecina, en razón de la ley de exogamia, y siguen perteneciendo al grupo de sus padres y de sus hermanos. Por lo tanto, la horda puede definirse como un grupo patrilineal, que explota cierto territorio sobre el que posee derechos exclusivos. No existe unidad política alguna que se superponga a la horda: la tribu se define de modo puramente lingüístico; incluye a todas las hordas que hablan aproximadamente el mismo dialecto, pero su realidad no se extiende más allá de la conciencia de una comunidad de lengua. No posee organización política ni derechos territoriales. A lo sumo, si puede hablarse de un territorio tribal, sólo es posible hacerlo en la medida en que "el territorio tribal es la totalidad de los territorios de las hordas que lo constituyen".[4]

De este modo, la base de la sociedad australiana sería territorial y patrilineal. En ese sentido Pink pudo hablar de los aranda del norte como "propietarios de tierras", en los que el "dominio totémico ancestral" y el linaje patrilineal por el que se transmite al mismo que el ritual, desempeñan un papel capital en la vida colectiva tanto como en la vida individual: "No sólo une a las familias, dando a ese término su sentido más limitado, sino al clan entero." [5] Es necesario examinar su análisis acerca de las relaciones de reciprocidad entre clanes totémicos diferentes para responder a las objeciones formuladas por Thomson cuando afirma la prioridad del clan sobre la horda. Dice que la horda se compone de todos los miembros varones del clan; a ello deben agregarse sus mujeres, que son miembros de la horda pero no del clan, y restarse las hijas y las hermanas casadas, que son miembros del clan pero abandonaron la horda: "En consecuencia, es claro que, si bien la horda es el grupo que hace la guerra, el grupo propietario es el clan y no la horda. Un clan es una unidad estructural estable y permanente, pero la horda es inestable, es una entidad sociológica cuya composición cambia sin cesar." [6] Se opone así la solidaridad del clan, fundada sobre la filiación, el culto totémico y el territorio y la solidaridad de la horda, fundada sobre el matrimonio, la familia, la división sexual del trabajo y la guerra. De hecho, la importancia de la relación entre un hombre y el hijo de la hermana de su padre, llamada *kutunula*, entre los aranda del norte, muestra, de modo suficiente, que no existe antagonismo entre los dos tipos de organización.

La cuestión no es tanto saber si la horda o el clan deben considerarse como el verdadero grupo propietario, sino más bien si es el grupo patrilineal —horda o clan— la base de la organización social. Todos los observadores contemporáneos están de acuerdo en comprobar la presencia y la acción de una doble dicotomía, patrilineal y matrilineal, en las sociedades australianas. Radcliffe Brown y Lawrence se expresan de modo idéntico en cuanto a ese

[4] A. R. Radcliffe Brown, op. cit., pág. 36.

[5] O. Pink, The Landowners in the Northern Division of the Aranda tribe, Central Australia, *Oceania*, vol. 6, 1935-1936, pág. 303.

[6] D. F. Thomson, The Joking Relationship and Organized Obscenity in North Queensland, *American Anthropologist*, vol. 37, 1935, págs. 462-463, n. 4.

punto, pero divergen de opinión en lo referente a la cuestión de prioridad. Lawrence propuso una secuencia hipotética: clanes totémicos matrilineales sin mitad —mitades acompañadas por clanes matrilineales—, secciones acompañadas o no por clanes matrilineales —subsecciones—,[7] que poco concuerda con el papel fundamental que Radcliffe Brown atribuyó a la horda patrilineal. Por otra parte, no es dudoso que "la gran mayoría, y tal vez la totalidad, de las poblaciones australianas se hayan organizado sobre la base de hordas patrilineales y patrilocales".[8] La regla de filiación (patrilineal o matrilineal) sería entonces secundaria en relación con la regla de residencia.

Desde el punto de vista que nos interesa, la oposición se reduce a una cuestión de método. Cuando, partiendo de la observación concreta de los grupos, Radcliffe Brown afirma la generalidad de la horda y su realidad sociológica y psicológica, difícilmente puede ponerse en duda el valor de su observación. Lawrence se ubica en un punto de vista más formal y adopta la noción del intercambio de las hermanas como base común de todos los sistemas australianos; a partir de ese momento, lo que le parece esencial es la dicotomía matrilineal, considerada como la forma constante de dicotomía (ya que las secciones locales pueden ser más o menos numerosas). Lawrence está fundamentado al tomar la noción de intercambio como punto de partida de su análisis, pero la interpreta exclusivamente en términos de intercambio restringido, lo que hace que el sistema murngin sea ininteligible, como lo muestra el pasaje siguiente referente a las regiones que practican el matrimonio "unilateral" (vale decir exclusivamente con la hija del hermano de la madre): "Estas últimas se descubrieron hace poco y aún se comprenden mal. En cada caso particular, el informe del que se dispone es insuficiente y no contiene explicación alguna acerca de cómo se cierra el ciclo de los matrimonios entre las hordas; tampoco se encuentra articulación satisfactoria de la nomenclatura de parentesco, sea con los clanes patrilineales, sea con divisiones que se asemejan a clases. Esas áreas dispersas revelan constantemente divisiones que tienen la apariencia de las clases en vigencia en grupos vecinos que practican el intercambio de las hermanas. De buena gana concluiríamos que esos sistemas tienen una cierta antigüedad y que ulteriormente se modificaron al tomar formas prestadas. Todo comentario parece prematuro mientras no tengamos descripciones más exactas."[9]

Sin embargo, lo defectuoso no son las descripciones del sistema murngin, sino la concepción que Lawrence se hace del intercambio de las hermanas. Intentaremos mostrar que ese sistema también se funda sobre el intercambio, y para ello nos veremos obligados a ampliar, en forma considerable, la definición del intercambio entendido en sentido restringido a la que Lawrence quiso limitarse. Al mismo tiempo se verá que el intercambio, bajo su forma generalizada, puede intervenir tanto entre hordas patrilineales como entre mitades matrilineales y que, desde el punto de vista del análisis formal,

[7] W. E. Lawrence, op. cit., pág. 346.
[8] A. L. Kroeber, *Basic and Secondary Patterns of Social Structure*, op. cit., págs. 302-303.
[9] W. E. Lawrence, op. cit., pág. 345.

la cuestión de prioridad es secundaria. Respecto de eso, Kroeber hizo una observación que sólo podemos suscribir parcialmente. Dice que cuando estamos en presencia de sistemas de cuatro u ocho clases "las nociones 'patrilineal' o 'matrilineal' se vuelven inservibles, salvo cuando subsisten los nombres de las mitades además de los nombres de las secciones o de las subsecciones, lo que no ocurre a menudo. En resumen, cuando hay cuatro secciones y ocho subsecciones, las mitades patrilineales o matrilineales se reducen a vestigios históricos antes que a unidades sociales dotadas de una realidad funcional".[10] Concluye que la exogamia, la organización dualista, los clanes y el totemismo son formaciones secundarias, epifenómenos respecto de estructuras básicas y entre ellas sitúa en primer lugar a las reglas de residencia.[11] La conclusión merece citarse completa: "Sostengo que, junto a la filiación unilateral, una buena parte de las instituciones sociales de los pueblos primitivos representa ensayos inconscientes y juegos de moda más que la verdadera sustancia de su cultura. En algunos casos, como en Australia, pueden ser el punto culminante de su civilización, de la misma manera que un juego y experiencias sobre abstracciones, palabras y formas plásticas llegaron al punto culminante de la civilización griega, y que la ciencia, la tecnología, el control y la explotación de la naturaleza son el punto culminante de la nuestra. Pero los puntos culminantes son resultados, no puntos de partida." [12] En un estudio reciente donde compara las formas complejas de organización social en ciertas sociedades primitivas con "juegos de niños aplicados" Kroeber retoma la misma idea.[13]

En ese texto —uno de los más importantes que pueda encontrarse para ilustrar ciertas actitudes intelectuales de la sociología contemporánea— existe una extraña mezcla de clarividencia y de timidez. Ya que, si la filiación patrilineal o matrilineal, la organización dualista, etcétera, en un cierto sentido son (en contra de lo que supone la sociología tradicional) fenómenos secundarios, no lo son respecto de otros fenómenos que deberían considerarse como primarios, sino en relación con las conexiones que los unen entre sí. Ellas y sólo ellas pueden pretender ser las verdaderas "materias primas" de la vida social. Nosotros también comparamos la organización dualista con los juegos de los niños,[14] pero no con el fin de relegarla a un lugar insignificante y secundario; más bien al contrario: para mostrar que tras la organización dualista considerada como una institución limitada en sus formas y en su distribución, existe cierto número de estructuras lógicas cuya recurrencia en la sociedad moderna y en edades diferentes de la vida prueba su carácter a la vez fundamental y universal.

La cuestión de la prioridad respectiva de la dicotomía patrilineal o matrilineal en Australia es, pues, en nuestra opinión, mucho menos importante que el hecho de poder, según el punto de vista adoptado, preferir una u otra

[10] A. L. Kroeber, op. cit., pág. 305.
[11] Ibíd., pág. 307.
[12] Ibíd., pág. 309.
[13] A. L. Kroeber, *The Societies of Primitive Man*, op. cit.
[14] Cf. capítulo VII.

perspectiva. La interpretación "localista" de Radcliffe Brown por lo menos tiene la gran ventaja de poner de manifiesto que la propiedad de la tierra no es incompatible con formas primitivas de vida y de organización.[15] Pero, de nuestras observaciones precedentes, no resulta que la perspectiva lógica y la perspectiva histórica puedan intercambiarse: el hecho de adoptar una u otra para la interpretación del sistema conduce a consecuencias que se vuelven irrevocables después de realizada la elección.[16] En los capítulos siguientes se verá que el pasaje de una concepción restringida del intercambio a su concepción generalizada elimina esa contradicción aparente, y que el análisis lógico y el análisis histórico se vuelven igualmente posibles a partir del grupo local, considerado como el elemento fundamental de los sistemas australianos.

Es necesario tratar con el mismo método la segunda pregunta formulada en el comienzo de este capítulo: ¿Son las organizaciones sin clases, más o menos primitivas que las organizaciones de clases? El estudio de la distribución geográfica sugeriría fácilmente la primera posibilidad: las tribus sin mitades ni secciones ocupan seis áreas costeras, vale decir periféricas, en el norte, el oeste y el sur del continente australiano. Concluiríamos, con gusto, que los sistemas sin clase representan la forma más arcaica.[17] Sin embargo, las áreas sin clase matrimonial no son homogéneas y las reglas de matrimonio que allí se practican a menudo son las mismas que las que resultarían de la existencia de clases o de secciones. Radcliffe Brown entonces las considera como tardías, como formas modificadas de un sistema de base kariera.[18] Howitt también lo creyó así, pero por una razón menos legítima: para él, la ausencia de clase implicaba el matrimonio individual que consideraba derivado del matrimonio de grupo.[19]

Retomaremos ese problema a fondo a propósito del sistema mara.[20] Por el momento nos limitaremos a una observación general: una respuesta demasiado dogmática al problema descuidaría ciertos caracteres sorprendentes del desarrollo de los sistemas australianos. Nada prueba que ese desarrollo deba extenderse a través de siglos y milenios, ni que deba atribuirse a los sistemas sin clases y a los sistemas de clases una posición absoluta en el tiempo. Estos sistemas desembocan en el mismo resultado, pero con métodos diferentes, a veces fundados en la noción de clase y a veces en la de relación. Pero es perfectamente concebible que un mismo grupo, al mismo tiempo que conservaba un sistema de reciprocidad fundamentalmente estable, haya osci-

[15] Cf. sobre este punto, D. S. Davidson, The Family Hunting Territory in Australia, *American Anthropologist*, vol. 30, 1928.

[16] Cf. capítulo XIX, un desarrollo de ese punto de vista referente a la evolución del sistema chino.

[17] D. S. Davidson, The Basis of Social Organization in Australia, *American Anthropologist*, vol. 28, 1926; *The Chronological Aspects of Certain Australian Social Institutions as Inferred from Geographical Distribution*, Filadelfia, 1928. W. E. Lawrence, op. cit., págs. 345-346.

[18] A. R. Radcliffe Brown, op. cit., pág. 368.

[19] A. W. Howitt, Australian Group Relationship, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 37, pág. 284.

[20] Cf. capítulo XIII.

lado un número considerable de veces, en el curso del tiempo, entre uno y otro método. La ausencia de clase no es un carácter negativo, sino el resultado de una preferencia respecto de otro procedimiento cuyo valor funcional es el mismo. Se trata entonces de caracteres superficiales o, en el sentido de Kroeber, secundarios. Esas perspectivas no son puramente teóricas: se conocen casos de tribus de ocho clases que retornan a un sistema de cuatro clases, tribus de cuatro clases que retornan a dos y tribus de dos clases que adoptan una nueva reglamentación del matrimonio entre clanes de la misma mitad.[21] Y sobre todo, recientes observaciones nos ponen en presencia de la difusión rápida de sistemas matrimoniales de un grupo a otro y de los esfuerzos de adaptación —que suponen una buena parte de invención original— entre sistemas diferentes.

El caso de los murinbata de la costa norte ofrece, en ese sentido, un ejemplo sorprendente de cómo debieron nacer y difundirse los sistemas australianos (y sin duda muchos otros). Actualmente los murinbata aplican un sistema caracterizado por una división en ocho subsecciones, grupos totémicos matrilineales y el matrimonio preferencial con la hija del hijo de la hermana. Radcliffe Brown considera esa forma de matrimonio como una particularidad propia de la costa noroeste de Australia.[22] Sin embargo, se observará que coincide con las condiciones teóricas del matrimonio en sociedades de ocho subsecciones: si mi hermana se casó de acuerdo con ese tipo de matrimonio (vale decir, en la segunda generación ascendente), mi esposa preferencial será, a la vez, hija del hijo de mi hermana e hija del hijo del hermano de la madre del padre. En lo referente a los murinbata, Stanner sin embargo mostró que todo el sistema es tomado de otros y su descripción de la atmósfera psicológica según la cual evolucionan sistemas que podrían parecer puras abstracciones, merece considerarse clásica.

Las tribus que viven sobre frontera con las organizaciones de subsecciones experimentan un sentimiento de inferioridad por no tener subsecciones y por no comprender su mecanismo. La idea de que se casan *wadzi*, "de modo incorrecto", se impuso en la mente indígena, y el procedimiento por el que imponen subsecciones, reglas del matrimonio y formas de totemismo correspondientes se les presenta, de modo confuso, como superior a su sistema tradicional. Los murinbata y los nangiomeri admiten francamente que su nuevo sistema también para ellos es misterioso: "Las informaciones frescas se verifican y corrigen constantemente sobre la base de otras informaciones. Los indígenas que son más ignorantes que sus 'jefes' tratan sin habilidad de seguir los *nulu* totémicos, que son matrilineales, en línea paterna, y tienen tendencia a pensar en las subsecciones en términos de filiación patrilineal indirecta en vez de filiación matrilineal indirecta."[23] Los murinbata

[21] W. E. Lawrence, op. cit., pág. 346.

[22] A. R. Radcliffe Brown, op. cit., pág. 53.

[23] W. E. H. Stanner, *Murinbata Kinship and Totemism*, op. cit., págs. 186-196.

experimentan notables dificultades para comprender que los totems *nulu* pueden ser poseídos por miembros de las dos mitades patrilineales, teoría extraída de los djamindjung en el curso de los últimos veinte años. Un indígena puesto en libertad y que después de una ausencia de diez años vuelve a su grupo se encuentra en una situación casi patética: no comprende nada del orden nuevo, se le escapa todo el mecanismo de los *nulu* (totems) y de los *ninipun* (subsecciones) y, por ello, es puesto en ridículo por los "cabezas de turco" reformadores. Y sin embargo ya se afirma la semejanza física entre miembros de un mismo clan totémico.[24]

El sistema primitivo [25] era del tipo kariera, salvo que los primos cruzados verdaderos se consideraban cónyuges prohibidos y se llamaban "madre" y "hermano de la madre". Los primos cruzados clasificatorios constituían entonces los únicos cónyuges ortodoxos, y sólo se reconocían dos linajes patrilineales como en el sistema kariera: el del padre de la madre (*thamun*) y el del padre del padre (*kangul*). El problema que se les presenta a los indígenas es, pues, hacer funcionar un sistema de ocho clases, acompañado por las reglas matrimoniales y totémicas concomitantes en un sistema que, por lo menos en parte, las hace superfluas. La cuestión de saber si las subsecciones son ante todo grupos totémicos o clases matrimoniales no tiene sentido, "ya que las subsecciones se expanden bajo la forma específica de agrupamientos matrimoniales... y como una nueva reglamentación del matrimonio".[26] Las cosas suceden evidentemente como lo supusimos al ubicarnos en un punto de vista teórico.

El primer procedimiento para realizar esta adaptación es un ajuste progresivo del vocabulario al sistema, lo que se logró sólo de modo parcial. En efecto, se tiene el sistema de subsecciones siguiente:

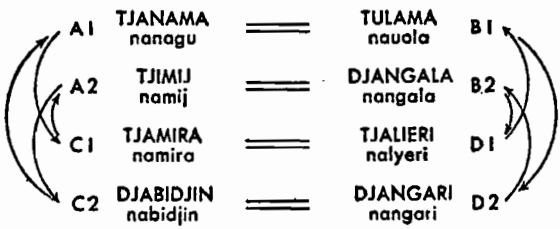


FIG. 8. — Mayúsculas: subsecciones masculinas. Minúsculas: subsecciones femeninas. Las flechas indican la filiación matrilineal indirecta, el signo ═══ los matrimonios preferenciales.

En el nuevo sistema, un TJANAMA debe considerar a una *nauola* como la única esposa posible (en el pasaje gana a la hija del hijo de su hermano,

[24] Ibíd., pág. 202.

[25] El lector no muy familiarizado con la teoría de los sistemas australianos hará bien en suspender el estudio del ejemplo murinbata hasta que haya terminado la lectura del capítulo.

[26] W. E. H. Stanner, op. cit., pág. 198.

que habitualmente será *nauola*). Al mismo tiempo sigue considerando como cónyuge apropiado a una prima cruzada clasificatoria (en ese caso *nangala*). De la misma manera, un TJALIERI dudará entre una *namira* y una *nabidjin*; parece, pues, que nos dirigimos hacia una poliginia fundada sobre la acumulación de antiguas alianzas (primas cruzadas clasificatorias) y nuevas alianzas (hija del hijo de la hermana, hija de la hija de la hija del hermano de la madre). De ello resultan dificultades que, según observa Stanner, apasionan a los indígenas y que se les presentan a causa de otro fenómeno "como enigmas de los que sólo otros poseen la solución".[27] Así, en un sistema normal de ocho subsecciones, el nieto reproduciría la subsección del padre de su padre, al casarse con la hija de la hija del hermano de la madre de la madre. La oscilación de los murinbata entre el sistema tradicional y el nuevo orden, prácticamente desemboca en la identificación, como cónyuge posible, de la hija del hermano de la madre y de la hija de la hija del hermano de la madre de la madre, vale decir que para TJANAMA:

nangala = *nauola*

Así un hombre TJIMIJ se casa con una mujer *namij*. El padre pretende que su hija es *nalyeri* (la subsección "conveniente"). Sin embargo, una mujer *namij*, que puede ser, desde el punto de vista de la relación de parentesco, una hija de hijo de hermana *purima* "desposable", es una "hermana" en términos de subsecciones teniendo, en consecuencia, una hija *nabidjin* según la regla indígena formulada en lenguaje matrilineal: "*namij* produce *nabidjin*". De ahí la dificultad para saber si las subsecciones son patrilineales o matrilineales.

Dice Stanner que la actitud general de los indígenas es que los problemas se resolverán por sí mismos: "El esfuerzo para tratar a las subsecciones como grupos patrilineales sin duda no logrará implantarse como práctica general, pero se tienen sólidas razones para creer que los murinbata lograrán formular, bajo forma de regla teórica, las variaciones en relación con el sistema de las subsecciones que aparecen en otras tribus como el resultado de un sistema de matrimonio por opción",[28] vale decir, un ciclo patrilineal de cinco generaciones. Este fenómeno será estudiado con detalle en el capítulo siguiente. La noción de ciclo ya está presente en la mente indígena: "Los informantes gustan demostrar cómo una subsección 'vuelve' cuando se la sigue al mismo tiempo en línea paterna y en línea materna. Los warramunga lo logran sobre la base de sus propias genealogías, pero los nangiomeri y los murinbata deben contentarse con recitar ejemplos aprendidos de tribus vecinas. No poseen un sistema de subsecciones desde tiempo suficiente como para poder brindar una demostración genealógica del mismo."[29]

[27] Ibíd., págs. 204-205.
[28] Ibíd., pág. 207.
[29] Ibíd., pág. 210.

Mientras se espera que un nuevo sistema permita integrar las exigencias del sistema tradicional y del sistema tomado prestado, se inventan artificios provisionales para "enderezar" las irregularidades. Así los murinbata decidieron, en un caso concreto, que una *nangala* hija de TJANAMA y de *nangari* (lo que es incorrecto) se casaría con un hombre TJAMIRA o DJABIDJIN, y que sus niños serían considerados como TULAMA y *nauola*, en vez de TJALIERI y *nalyeri*, como debería resultar de la subsección de la madre. Pero los indígenas dicen que esa hija *nangala* es "también *nangari*" o, para emplear el *pidgin* de un informante, "*she no more come up nothing herself*". Ya que es hija de TJANAMA y se niega a tomar en cuenta la pertenencia *nangari* de su madre, se la clasifica en la subsección *nangari* o *nalyeri*, donde estaría si su padre se hubiera casado correctamente.[30] La solución es entonces buscada en un tratamiento patrilineal de la filiación (de acuerdo con las ideas antiguas) por más que el sistema actual sea matrilineal.

Con este ejemplo, al que podrían agregarse otros,[31] se ve de modo suficiente que los sistemas no deben tratarse como objetos aislados, aderezados con sus caracteres particulares como tantos atributos que les están adjuntos indisolublemente. Detrás de los sistemas concretos, geográficamente localizados y que evolucionan a través del tiempo, existen relaciones más simples que ellos, las que permiten todas las transiciones y todas las adaptaciones. Aquí sólo queremos considerar los grupos en la medida en que ofrecen ejemplos privilegiados para obtener, analizar y definir esas relaciones elementales que ilustran. Es lo que hizo Radcliffe Brown al distinguir dos tipos fundamentales que denomina respectivamente I y II, y que son el resultado de la existencia de organizaciones complejas que se hallan, a la vez, en la frontera de la horda y de tribu. Esas organizaciones, a veces dos, a veces cuatro y a veces ocho, en general se designan con el nombre de "clases matrimoniales". Radcliffe Brown propuso el empleo de términos más especializados: "mitades", cuando sólo hay dos divisiones en el grupo; "secciones" cuando hay cuatro; por fin, "subsecciones" cuando son ocho. Las mitades pueden ser matrilineales, como en Australia oriental u occidental, o patrilineales, como en el centro de la región de Victoria. En ambos casos están regidas por la regla de exogamia, vale decir, que los hombres de una mitad no pueden tomar mujer más que en la otra mitad y recíprocamente. Varias veces señalamos que, dondequiera que exista, ese sistema de mitades desemboca en clasificaciones que incluyen a los hermanos, o las hermanas y a los primos paralelos en una única y misma categoría que proviene de la misma mitad que el sujeto; mientras que los primos cruzados pertenecen necesariamente a la mitad opuesta. Ello no implica que por ese hecho los primos cruzados se transformen en cónyuges autorizados o prescriptos, aunque ése sea el caso más frecuente. Por otra parte, los dieri del sur de Australia tienen un sistema de mitades y prohíben el matri-

30 Ibíd., pág. 214.

31 A. P. Elkin, Sections and Kinship in Some Desert Tribes of Australia, *Man*, vol. 15, 1940, núm. 24, pág. 22.

monio de los primos cruzados. Sin embargo, incluso para ellos es la noción de primos cruzados la que sirve para determinar el cónyuge posible: en vez de los primos cruzados, son los hijos de los primos cruzados los que se casan. Sea cual fuere la regla de matrimonio, puede decirse que el sistema de las mitades desemboca necesariamente en la dicotomía de los primos, y que el cónyuge preferido obligatoriamente debe encontrarse, respecto del sujeto, en una conexión de parentesco que equivale a la relación de primo cruzado o que debe establecerse por su intermedio.

Tanto en el oeste como en el este de Australia se encuentra un sistema que distribuye a los miembros del grupo tribal en cuatro secciones. Es así como los kariera pertenecen a una u otra de las siguientes secciones:

Banaka,
Karimera,
Burung,
Palyeri.

Necesariamente Banaka desposa a Burung y Karimera a Palyeri. La regla de descendencia es que los hijos de un hombre Banaka y de una mujer Burung son Palyeri, mientras que los hijos de un hombre Burung y de una mujer Banaka son Karimera. Del mismo modo, los hijos de un hombre Karimera y de una mujer Palyeri son Burung y, si se invierten los sexos y las clases permanecen iguales, ellos son Banaka. Ese sistema puede resumirse en la figura 9: en ella el signo ═══ une a las secciones que

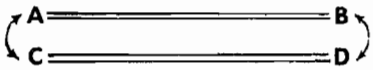


Fig. 9

se casan entre sí y las flechas curvas unen a la sección de la madre con la sección de sus hijos. Pueden entonces concebirse tres tipos de relaciones entre las secciones a las que Radcliffe Brown dio designaciones especiales: las secciones de los esposos constituyen un *par*; la sección del padre y la sección de sus hijos constituyen una *pareja*; por fin, la sección de la madre y la sección de sus hijos constituyen un *ciclo*. Siempre hay cuatro pares: *AB* y *CD*, *BA* y *DC*; cuatro parejas: *AD*, *BC*, *CB* y *DA*; por fin, cuatro ciclos: *AC*, *BD*, *CA*, *DB*. Como cada tipo sólo se funda en la combinación de cuatro términos se podría simplificar y reducir a dos pares, dos parejas, dos ciclos; más adelante se verá por qué preferimos la fórmula desarrollada aquí.

Una vez planteado esto podemos formular la ley de filiación del sistema de cuatro secciones: si un hombre pertenece a una sección dada, sus hijos necesariamente pertenecerán a la sección alterna de su propia pareja.

Es suficiente analizar esa fórmula para ver qué relación une un sistema de tipo kariera con la organización más simple de mitades matrilineales. Los

hombres de las secciones *A* o *C* sólo pueden casarse con mujeres de las secciones *B* o *D*. Por otra parte, una mujer, sus hijas, las hijas de sus hijas, etc., alternarán, de modo indefinido, entre las secciones *B* y *D*, en el caso que la madre fuera *B* o *D*; o bien *A* y *C*, en el caso que la madre fuera *A* o *C*. En otras palabras: los ciclos *AC* y *BD* se conducen respectivamente como dos mitades matrilineales. ¿Qué agrega el sistema kariera a esa división en dos mitades matrilineales? Una división diferente, perpendicular a la anterior, en mitades patrilineales: un hombre, sus hijos, los hijos de sus hijos, etc., indefinidamente oscilarán entre las secciones *A* y *D* en el caso de que el padre fuera *A* o *D* y entre las secciones *B* y *C* en el caso de que el padre fuera *B* o *C*. Las parejas *AD* y *BC* se conducen, pues, respectivamente como dos mitades patrilineales, recortando a las dos mitades matrilineales *AC* y *BD*. El descubrimiento de que siempre una división en mitades matrilineales se halla en la base de un sistema de clases matrimoniales, aun cuando esas mitades matrilineales no estén explícitamente designadas con nombres, constituye una de las más preciosas adquisiciones de la sociología de Australia en el curso de estos últimos años.[32]

Ahora preguntémonos qué instituciones matrimoniales corresponden a ese sistema de cuatro clases. Radcliffe Brown mostró que la clase no desemboca automáticamente en la determinación del cónyuge: "Las clases de los kariera constituyen grupos de parientes. La regla según la cual un hombre de una clase determinada sólo puede casarse con una mujer de una de las otras clases es el resultado de otra ley más fundamental, según la cual un hombre sólo puede casarse con una mujer que esté con él en cierta relación de consanguinidad, a saber, la hija del hermano de su madre. El matrimonio se regula por la consanguinidad y sólo por la consanguinidad." [33] El mismo autor insiste sobre el hecho de que muchas tribus que poseen un sistema de cuatro secciones aplican las mismas prohibiciones matrimoniales que los grupos que, con sus ocho subsecciones, están obligados a prohibir un número dos veces mayor de cónyuges posibles que lo necesario para cuatro secciones: "dos tribus pueden tener en común el mismo sistema de cuatro secciones, a veces hasta con idénticos nombres, y sin embargo distinguirse por sistemas de parentesco diferentes y reglamentaciones del matrimonio muy distintas".[34]

Se encuentra así la misma reglamentación de matrimonio (de tipo aranda) en los dieri que tienen una organización de dos mitades, en los talaindji que tienen cuatro secciones, en los waramanga con ocho subsecciones y en los mara con cuatro semimitades; por otra parte, de dos tribus, idénticas en cuanto a su organización social en cuatro secciones, una (ngaluma) tiene un sistema kariera y la otra (mardudhunara) un sistema aranda. Sin embargo, veremos que en lo que se refiere al sistema mara, esas afirmaciones

[32] A. R. Radcliffe Brown, op. cit., pág. 39.

[33] A. R. Radcliffe Brown, Three Tribes of Western Australia, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 43, 1913, pág. 158.

[34] A. R. Radcliffe Brown, *The Social Organization...*, op. cit., pág. 58.

no parecen ser rigurosamente exactas: en la reglamentación del matrimonio existen diferencias que coinciden con las de la estructura social. Por otra parte, de la coexistencia de una misma estructura social con nomenclatura de parentesco y reglamentaciones del matrimonio diferentes no se deduce que cualquier nomenclatura o cualquier reglamentación pueda coincidir con cualquier estructura. La estructura es siempre el más simple de esos tres tipos de fenómenos; consiste en un conjunto simbólico que puede expresar significaciones diferentes sin que se pueda por ello negar que existe siempre una correlación funcional entre el significante y el significado. Existen casos en los que esa correlación es tan estricta y donde de modo tan completo "la pertenencia a las subsecciones corresponde al agrupamiento clasificatorio de los parientes" que "los nombres de las subsecciones pueden emplearse como términos de denominaciones entre parientes y los indígenas utilizan, de modo espontáneo, los nombres de subsecciones al discutir la reglamentación del matrimonio y el sistema de parentesco".[35]

Warner hizo la misma observación en relación con los murngin: "El indígena, con frecuencia, confunde el término de parentesco y el nombre de la subsección en las líneas del padre de la madre y del hermano de la madre de la madre. La existencia de dos términos para cada uno de esos dos parientes (el término de parentesco y el nombre de la subsección) muestra que el indígena los concibe como partes de sistemas distintos e independientes, pero la confusión de los términos prueba, al mismo tiempo, que se consideran, más o menos, como cosas iguales y que cumplen las mismas funciones."[36] Elkin observa que "en el gran número de tribus o sistemas de secciones o de subsecciones que están en vigencia desde un período bastante largo —y aun cuando esos sistemas tuvieron o tienen aún una naturaleza y una función originariamente totémica— los términos de parentesco fueron puestos en correlación con ellos".[37]

En el curso de este trabajo nosotros mismos intentamos definir dos métodos de determinación del cónyuge: el método de las clases y el método de las relaciones.[38] Entonces mostramos que jamás existe una coincidencia rigurosa entre los dos métodos y que, aun en el sistema más simple como el de las mitades exogámicas, siempre fue necesario considerar a las relaciones interindividuales. No obstante, la sola existencia de las clases prueba, nos parece, que ellas no son totalmente inútiles y que, por lo menos, debe haber cierto grado de equivalencia entre los dos sistemas. Todos los miembros de la clase no son cónyuges posibles, y existen diferencias hasta entre los cónyuges posibles y los cónyuges preferidos, las que sólo pueden traducirse en términos de relaciones de consanguinidad, mientras que se borran en términos de clases. Sin embargo, ningún cónyuge posible podría encontrarse

[35] L. Sharp, Semi-moieties in North-western Queensland, *Oceania*, vol. 6, 1935-1936, págs. 161-162.

[36] W. L. Warner, Kinship Morphology of Forty-one North Australian Tribes, *American Anthropologist*, vol. 35, 1933, pág. 81.

[37] A. P. Elkin, op. cit., págs. 21-22.

[38] Cf. capítulo VIII.

fuera de la clase y ello basta para indicar que, desde el punto de vista de las reglas del matrimonio, la clase posee una función. Cuando el número de clases es pequeño, esa función es simple y grosera; cuando ese número se eleva, se afina y precisa, sin lograr jamás la perfección (ya que el número de los parientes es teóricamente ilimitado, mientras que un sistema de clases demasiado numerosas se volvería inútil a causa de su complejidad). Sin embargo, en todos los casos la función es la misma: hacer un escrutinio de orientación para la determinación del cónyuge. Desde ese punto de vista, puede decirse que el sistema kariera (considerando la división en cuatro sec-

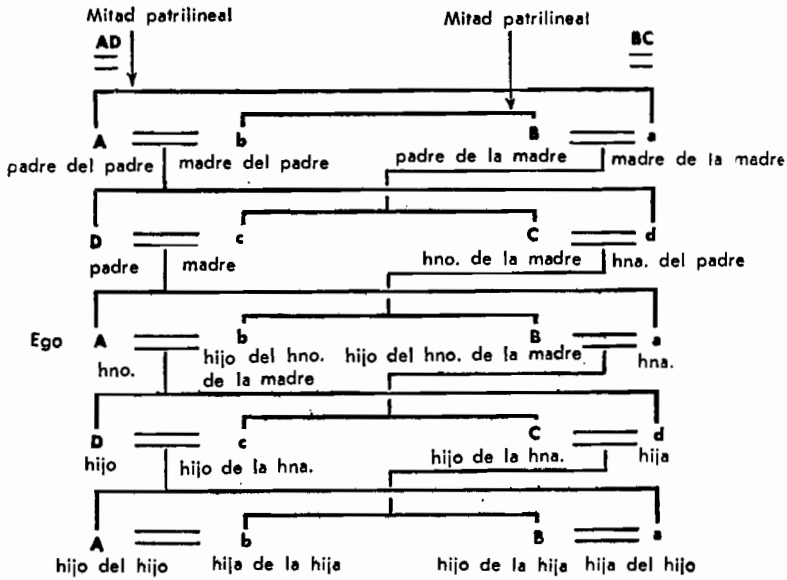


FIG. 10. — Sistema kariera.

ciones y el sistema de parentesco) constituye un modelo lógico particularmente satisfactorio, ya que los primeros parientes seleccionados por el método de las clases constituyen, al mismo tiempo, los cónyuges preferidos según el método de las relaciones. Parece ser que por esa razón Radcliffe Brown hizo del sistema kariera el prototipo de su sistema de parentesco designado como tipo I.

En efecto, los kariera preconizan el matrimonio con la hija del hermano de la madre (prima cruzada matrilateral) que puede ser o no ser, pero que la mayoría de las veces es (y por ello se transforma en prima cruzada bilateral), la hija de la hermana del padre, ya que los kariera practican el intercambio de las hermanas. Se desemboca, entonces, en el siguiente esquema (fig. 10) que presenta la coincidencia, por lo menos parcial, del sistema de clases y del sistema de parentesco. Es en este momento que se nos presenta

un problema capital. Puesto que si se considera la estructura aquí expuesta, se percibe que no difiere, tanto como podría esperarse, de la de un grupo dividido en dos mitades. También en ese caso el matrimonio se produciría principalmente entre primos cruzados, que por lo general serían primos bilaterales. La superposición de una dicotomía matrilineal a la dicotomía patrilineal no cambió desde el punto de vista de las reglas de matrimonio entre primos. Sin embargo, se esperaría otra cosa: puesto que la primera división del grupo en dos mitades tiene como resultado inmediato repartir a las mujeres en dos grupos —uno que incluye a las esposas posibles, el otro a las esposas prohibidas—, vale decir, dividir en dos el número de los cónyuges, sería natural que una segunda división repitiese la misma operación, esto es que dividiese de nuevo en dos el número de los cónyuges mantenidos como posibles al término de la primera dicotomía.[39] ¿Debe entonces admitirse que la introducción de un sistema de cuatro clases es extraño a la reglamentación del matrimonio? Y en caso contrario, ¿cómo afecta esa reglamentación?

Hace un instante dijimos que la instauración de un sistema de cuatro clases resulta de la sobreimposición de una dicotomía matrilineal a una dicotomía patrilineal. Pero esas dos reglas dicotómicas no intervienen de la misma manera en la determinación de la filiación. Un sistema de cuatro clases las reconoce a ambas, pero no según la misma relación: cada una posee sus propios efectos. Mientras se sigue la regla matrilineal en lo que concierne a la filiación, la regla patrilineal interviene para determinar la residencia, o más exactamente el origen local. En efecto, se recuerda que el grupo local, u horda, está constituido sobre una base patrilineal. Los sistemas de dos mitades no tienen en cuenta para nada a ese grupo local en la determinación de la filiación: sólo importa la mitad matrilineal. Por lo contrario, los sistemas de cuatro secciones recurren a dos elementos: retienen la mitad de la madre, pero toman también en consideración el grupo del padre. La introducción de ese nuevo elemento es la que efectúa el pasaje de un sistema de dos clases a un sistema de cuatro clases.

Un ejemplo ilustrará esa transformación. Supongamos a todos los habitantes de Francia divididos entre dos familias, los Dupont y los Durand, y admitamos que, al revés de lo que realmente sucede en ese país, los hijos siempre toman el apellido de su madre. Así tendremos un sistema que se

[39] Es superfluo señalar que aquí sólo consideramos las reglas del matrimonio entre personas de la misma generación y que provisionalmente dejamos de lado el caso que trataremos más adelante— en que la organización dualista permite el matrimonio con una "madre" o una "hija" clasificatorios. Ello es siempre teóricamente posible y a veces se realiza en un sistema de mitades, pero está rigurosamente excluido en un sistema de secciones. De todos modos, consideramos que los fenómenos llamados de "oblicuidad" plantean problemas de un nuevo orden que se verán en nuestra segunda parte. Por otra parte, Kroeber ya señaló los pocos casos existentes de matrimonio plural con madre e hija (A. L. Kroeber, Stepdaughter Marriage, *American Anthropologist*, vol. 42, 1940).

asemejará, de modo aproximado, a una organización en mitades matrilineales, que también serán exogámicos si agregamos la ley que todos los Durand se casen con Dupont y todos los Dupont con Durand. El resultado de tal sistema, luego de algunos años, será que todas las ciudades de Francia abarcarán un cierto número de Dupont y un cierto número de Durand. Ninguna regla dirá si esos Dupont y esos Durand deben casarse entre sí en la misma ciudad o si deben buscar sus cónyuges en ciudades diferentes de la suya.

Ahora admitamos que los jefes de dos ciudades, por ejemplo París y Burdeos, deciden previamente establecer vínculos de colaboración entre sus ciudades. Con el fin de afirmar esos vínculos emiten la ley de que los Dupont sólo se casen con los Durand, y recíprocamente, con la estipulación de que los Dupont de una ciudad sólo pueden casarse con los Durand de la otra ciudad, regla también válida, inútil decirlo, para los Durand. Ya admitimos que el apellido de familia se transmite en línea materna, pero si el uso anterior quisiera que las mujeres fuesen a vivir en la localidad de su marido, se agregaría una denominación de origen transmitida en línea paterna al apellido de familia, ya que es la residencia del padre la que determina la residencia de la familia. Así los *partenaires* implicados en el tratado son cuatro, a saber: los Dupont de París, los Dupont de Burdeos, los Durand de París y los Durand de Burdeos. Examinemos entonces las consecuencias de los posibles matrimonios, aplicando la doble regla de que los hijos reciben el apellido de familia de su madre y la denominación de origen de su padre. Tendremos las siguientes combinaciones:

Si un hombre:	*desposa a una mujer:*	*los hijos serán:*
Durand de París	Dupont de Burdeos	Dupont de París
„ de Burdeos	„ de París	„ de Burdeos
Dupont de París	Durand de Burdeos	Durand de París
„ de Burdeos	„ de París	„ de Burdeos

Y al aplicar los símbolos *A*, *B*, *C*, *D*, respectivamente a los Durand de París, a los Dupont de Burdeos, a los Durand de Burdeos y a los Dupont de París, nos encontramos con la representación esquemática de la fórmula kariera (fig. 11):

FIG. 11

Las cuatro clases no son pues otra cosa que las cuatro combinaciones posibles de dos parejas de términos opuestos en el interior de su pareja respectiva: una pareja de términos nominales y una pareja de denominaciones de origen, admitido por hipótesis que los términos nominales se transmiten en línea materna y las denominaciones de origen en línea paterna. Cada sección

se disocia en dos elementos adjuntos uno al otro: un término nominal y una denominación de origen, o sea la cómoda fórmula empleada por W. E. Lawrence[40] (fig. 12) en la que *A* y *B* representan los nombres de mitades, y *X* e *Y* las denominaciones de origen según la horda.

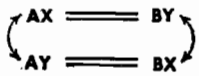


FIG. 12

Entonces se comprende más fácilmente cuál es el cambio realizado por el pasaje de un sistema de dos mitades a un sistema de cuatro secciones. Sin duda, nada nuevo se produce en cuanto a la relación de parentesco de los cónyuges posibles. En ambos casos serán primos cruzados. Pero mientras en el primer caso esos primos cruzados, Durand y Dupont respectivamente, correrán el riesgo de casarse —de modo exclusivo o principal— entre sí, gentes de París o, entre sí, gentes de Burdeos, en el nuevo caso un primo cruzado de París necesariamente se casará con una prima cruzada de Burdeos, y recíprocamente. Vale decir, que se superpondrá un nuevo vínculo al simple vínculo establecido por la división en mitades entre Dupont y Durand que no sólo continuará uniendo, como antes, a los Dupont y a los Durand, sino que unirá además París con Burdeos. Multiplicando y estrechando al mismo tiempo los vínculos sociales a la dialéctica de la filiación se sumará una dialéctica de la residencia. Es lo que se expresa en el hecho de que en los kariera, un grupo local sólo comprende siempre a miembros de dos secciones, ciertos grupos serán Banaka-Palyeri y los otros Burung-Karimera. Por lo tanto, un matrimonio necesariamente relaciona al mismo tiempo a los miembros de dos mitades y a los miembros de dos grupos. En vez de acumular el beneficio de los tres tipos diferentes de vínculos sociales: la filiación, la alianza y la contigüidad espacial, se los utiliza con diferentes fines: al comienzo se tenían dos grupos (las mitades matrilineales) unidos por tres conexiones diferentes; ahora se tienen cuatro grupos (las mitades matrilineales más los grupos locales de descendencia paterna) que mantienen entre sí una relación tal que un grupo se encuentra unido a otro cuanto menos por dos conexiones: filiación más alianza; alianza más contigüidad, o contigüidad más filiación. Las conexiones son menos numerosas, pero la cantidad de las cosas unidas se acrecienta.

Conviene interpretar del mismo modo las organizaciones más complejas de ocho subsecciones. La diferencia esencial es que, en vez de relacionar dos mitades y dos grupos, los sistemas de ocho clases establecen una conexión entre dos mitades y cuatro grupos. Ello se expresa en el hecho, puesto de

[40] W. E. Lawrence, op. cit.

manifiesto por Spencer y Gillen, de que, por ejemplo, en los aranda el grupo local sólo incluye a los miembros de dos subsecciones, que juntos constituyen una pareja patrilineal; deben pues intervenir cuatro grupos para que pueda cerrarse un ciclo completo en el interior del sistema. Si se conservan los mismos símbolos que anteriormente para la designación de las secciones, y se adjudica a cada subsección resultante de la dicotomía de la sección primitiva los signos 1 y 2, se obtiene la siguiente fórmula:

Si un hombre de la subsección:	*se casa con una mujer de la subsección:*	*los hijos pertenecerán a la subsección:*
A1	B1	D2
A2	B2	D1
B1	A1	C1
B2	A2	C2
C1	D1	B1
C2	D2	B2
D1	C1	A2
D2	C2	A1

que constituye la aplicación de la ley: dado un hombre que pertenece a una subsección dada, sus hijos pertenecerán a la subsección alterna de la misma pareja; conservando para la palabra "pareja" el sentido técnico definido en la página 202. Todo eso puede traducirse en el siguiente esquema (fig. 13).

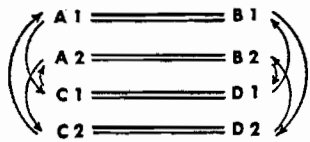


Fig. 13

Sean ocho pares: A1-B1, A2-B2, C1-D1, C2-D2, B1-A1, B2-A2, D1-C1, D2-C2, que pueden reducirse a cuatro si no se toma en consideración la orientación; ocho parejas también reducibles a cuatro en la misma condición: A1-D2, A2-D1, B1-C1, B2-C2, D2-A1, D1-A2, C1-B1, C2-B2; por fin, dos ciclos, cada uno incluyendo a las cuatro subsecciones de una mitad matrilineal: A1-C1-A2-C2, después vuelta a A1; y B1-D2-B2-D1, después vuelta a B1. Se observará que, en un sistema de ocho subsecciones, existe paralelismo con un sistema de cuatro secciones para los pares y las parejas (con la única diferencia de que hay dos veces más), pero que ese paralelismo se detiene para los ciclos: los ciclos son dos para ambos sistemas, la diferencia reside en que en el sistema de ocho secciones los ciclos incluyen el doble de elementos. La estructura misma del ciclo se transformó, mientras que la de los pares y de las parejas permaneció igual.

Esa estructura puede ilustrarse de modo semejante al sistema kariera. Retomemos nuestras dos familias Dupont y Durand, obligados por la ley de exogamia a practicar el intermatrimonio y transmitiendo su apellido por filiación matrilineal; por otra parte, supongamos cuatro ciudades: Caen, Laon, Lille, Lyon; las mujeres después de su matrimonio irían a vivir a la ciudad de su marido. La doble condición de la transmisión del apellido en línea materna y de la residencia en línea paterna da las siguientes combinaciones:

Si un hombre:	*se casa con una mujer:*	*los hijos serán:*
Durand de Caen	Dupont de Laon	Dupont de Caen
„ de Laon	„ de Lille	„ de Laon
„ de Lille	„ de Lyon	„ de Lille
„ de Lyon	„ de Caen	„ de Lyon
Dupont de Caen	Durand de Lyon	Durand de Caen
„ de Laon	„ de Caen	„ de Laon
„ de Lille	„ de Laon	„ de Lille
„ de Lyon	„ de Lille	„ de Lyon

que fácilmente pueden representarse en el esquema teórico del sistema aranda de la página 213:

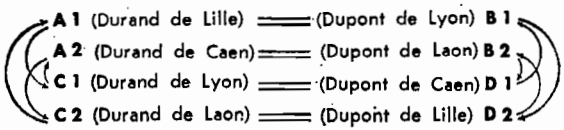


FIG. 14

Observamos ya que el pasaje de un sistema de dos mitades a un sistema de cuatro secciones por *sí mismo* no implica innovación alguna en lo que concierne a los grados de parentesco autorizados o prohibidos por el matrimonio. No sucede lo mismo cuando se pasa de un sistema de cuatro secciones a un sistema de ocho subsecciones. Las consecuencias son aquí importantes y pueden inmediatamente deducirse de la consideración del sistema. Repitamos otra vez que en ese caso, como en los precedentes, el mecanismo de las clases no determina, de modo automático, al cónyuge (ya que la misma clase puede al mismo tiempo incluir al cónyuge prescripto y a los cónyuges prohibidos). Sin embargo, por lo menos el sistema de clases permite determinar, de modo automático, cierto número de prohibiciones matrimoniales. Desde ese punto de vista nuestra afirmación equivale a decir que la consideración de un sistema de cuatro subsecciones no permite excluir una cantidad de cónyuges posibles mayor de la que se obtendría —en la misma generación— bajo el régimen de mitades; por lo contrario, el mecanismo de un sistema de ocho subsecciones automáticamente excluye un número dos veces mayor de cónyuges posibles que las mitades o las secciones. En efecto, construyamos

el sistema de parentesco que corresponde a las estructuras de ocho subsecciones y examinemos la posición de los diferentes parientes en relación con esa estructura (fig. 15). Es fácil ver que en tal sistema los primos cruzados, sean unilaterales o bilaterales, jamás pueden corresponder a clases que constituyan pares (vale decir que practican el intermatrimonio), mientras que

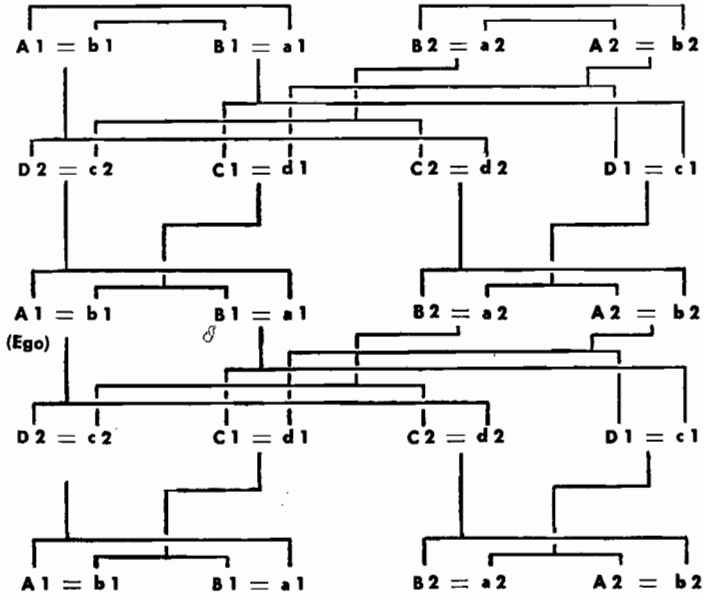


FIG. 15. — Sistema aranda.

en el caso de los primos provenientes de cruzados se produce automáticamente lo inverso. Ello no significa que, por ese hecho, los primos provenientes de cruzados se transformen en cónyuges prescriptos, pero por lo menos quiere decir que el cónyuge preferido (para el caso la hija de la hija del hermano de la madre de la madre) pertenece a la clase de los primos provenientes de cruzados (fig. 16).

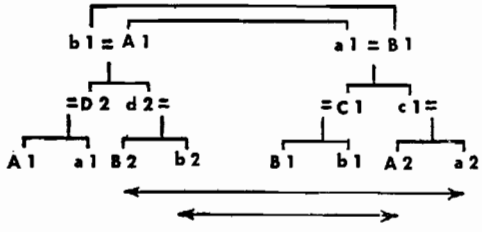


FIG. 16

Ahora podemos resumir el estado del problema de las relaciones entre clases matrimoniales y sistemas de parentesco. No se deduce del mecanismo de las clases matrimoniales que tengan como meta, o siquiera como resultado, determinar de modo automático al cónyuge prescripto. Incluso lo contrario es cierto, ya que una clase puede contener al mismo tiempo cónyuges autorizados y cónyuges prohibidos. En último análisis, es la relación de consanguinidad la que interviene de modo principal, mientras que la pertenencia a la clase desempeña en la práctica una función secundaria. Sin embargo, ello es cierto sólo si apuntamos a la faz positiva de la elección del cónyuge. Todos los testimonios están de acuerdo en reconocer que, desde el punto de vista negativo, la clase también desempeña una función importante: la relación de consanguinidad tiene más valor que la clase para determinar al cónyuge; pero la violación de la exogamia de clase es vista por los indígenas con el mismo horror que el matrimonio con un pariente que presenta una relación de consanguinidad prohibida. Si bien las clases no permiten ahondar en el problema tanto como la consideración de los grados de consanguinidad, su función no es sin embargo sustancialmente diferente, por más que la relación existente entre ambas debe aún precisarse.

La determinación de esa relación presenta un problema de una dificultad extrema. En varias ocasiones señalamos que todo sistema de clases conduce a una dicotomía de los miembros del grupo en cónyuges permitidos y cónyuges prohibidos. En un sistema sin clase, teóricamente no se prohíbe cónyuge alguno, salvo a aquellos que se hallan afectados por la prohibición del incesto. Un sistema de mitades exogámicas no sólo divide al grupo en dos mitades; también divide a todos los hombres y a todas las mujeres en cónyuges posibles y en cónyuges prohibidos, división que se refleja en la dicotomía de los primos en cruzados y paralelos. Terminamos de ver que un sistema de ocho subsecciones disminuye una vez más en una mitad el número de los cónyuges disponibles, puesto que efectúa una nueva dicotomía entre los primos cruzados en primer grado y los primos cruzados en segundo grado. Pero en el sistema de cuatro secciones no sucede nada semejante. Dicho con otras palabras: si sólo se considera la generación del sujeto, se comprueba que un sistema de mitades divide en dos al número de cónyuges posibles, que ese número de nuevo se divide en dos por un sistema de ocho subsecciones, pero que permanece intacto en un sistema de cuatro secciones. Interpretamos ese fenómeno al mostrar que un sistema de cuatro secciones recurría al doble de elementos para definir el status del individuo en el grupo familiar. El efecto del desdoblamiento de las clases se anula, pues, por el desdoblamiento de los factores.

Sin embargo, no por ello el problema está resuelto. Si consideramos no ya a los sistemas de clases matrimoniales sino a las dicotomías sucesivas de cónyuges, percibiremos que el proceso dicotómico salta por encima de una etapa que, sin embargo, se presenta como lógicamente necesaria: el sistema de las mitades divide a todos los primos de primer grado entre cruzados y paralelos; el sistema de ocho subsecciones divide a los primos cruzados entre primos de primer grado y primos de segundo grado. Debería existir una

etapa intermedia: la división de los primos cruzados entre matrilaterales y patrilaterales. Puesto que, así como existen dos especies de primos, así también existen dos especies de primos cruzados (hijos de hermano de madre e hijos de hermana de padre). Podríamos haber esperado el siguiente proceso: la primera dicotomía distingue a los primos entre cruzados y paralelos y excluye a estos últimos; la segunda dicotomía distingue a los primos cruzados entre matrilaterales y patrilaterales y excluye a uno de los dos grupos; por fin, la tercera dicotomía distingue a todos los primos cruzados entre cruzados y provenientes de cruzados, y excluye a los primeros. Ahora bien, en un sistema de clases matrimoniales sólo se realiza la primera y la tercera etapa; la primera por las mitades y la tercera por las subsecciones. La segunda etapa está ausente, y es por ello que las secciones, a las que teóricamente deberían corresponder, no efectúan por sí mismas dicotomía alguna en la generación del sujeto. Debemos, pues, responder a una doble pregunta: ¿Cómo es posible que el sistema de cuatro secciones no efectúe dicotomía entre los primos? y ¿cómo explicar que en el proceso dicotómico que corresponde a la serie: dos mitades - cuatro secciones - ocho subsecciones, ninguna de las etapas corresponda a la distinción de los dos tipos de primos cruzados?

Capítulo XII

EL SISTEMA MURNGIN

Con toda probabilidad estas preguntas no se hubieran podido responder si no se hubiese descubierto, en el extremo norte de Australia, en la Tierra de Arnhem que bordea al oeste al Golfo de Carpentaria, tribus que precisamente practican esa dicotomía de los primos cruzados. Los murngin estudiados por Lloyd Warner [1] prescriben el matrimonio con la hija del hermano de la madre y lo prohíben con la otra prima cruzada, hija de la hermana del padre. Resulta entonces esencial saber cómo se sitúa la organización de los murngin en relación con los sistemas clásicos: mitades, secciones, subsecciones. Pero es aquí cuando comienzan las dificultades.

En efecto, el sistema de clases de los murngin no concuerda con ninguno de los tipos de la serie clásica. A veces se lo interpretó como un sistema kariera (vale decir, de cuatro clases), pero entonces no pudo encontrarse, así como en el sistema kariera, distinción entre los dos tipos de primas cruzadas; a veces se concibió como un sistema aranda (vale decir, de ocho subsecciones) pero sin tomar en cuenta las diferencias considerables que lo separan de ese último. Es así como la mayoría de los autores coincidieron en clasificar el sistema murngin como un sistema aberrante ("*off pattern*"), como dice W. E. Lawrence [2]. Entonces puede preguntarse cómo una regla de matrimonio (la dicotomía de los primos cruzados) que aparece como un término lógicamente necesario de una serie dada, puede no deducirse de los sistemas que constituyen la serie y ser el resultado de otro sistema que sería irreductible. O bien se construyó mal la serie, o bien el sistema murngin fue analizado de modo deficiente.

El sistema murngin se asemeja al sistema kariera porque posee cuatro secciones y al sistema aranda porque esas cuatro secciones están divididas en ocho subsecciones. Pero difiere de ellos porque esas subsecciones siempre existen, aun cuando no siempre se designen. Por otra parte, las subsecciones no funcionan como en el sistema aranda; en vez de conducir a la eliminación de los primos cruzados como cónyuges posibles, los mantiene en esa categoría. Vale decir que el sistema murngin se distingue del sistema kariera por poseer ocho clases y del sistema aranda porque esas ocho clases funcionan como si sólo fuesen cuatro.

Dejemos de lado aquellos grupos cuyas subsecciones, si bien reales, no son designadas y consideremos los que describe Webb, donde las subsecciones

[1] W. L. Warner, Morphology and Function of the Australian Murngin Type of Kinship, *American Anthropologist*, vols. 32 y 33, 1930-1931.

[2] Véase supra, pág. 199.

reciben una designación explícita. Las tribus de la Tierra de Arnhem oriental están divididas en dos mitades patrilineales: Yiritcha y Dua; por supuesto, cada horda corresponde, de modo exclusivo, a una u otra.[3] Por su lado, cada mitad está dividida en cuatro subsecciones, lo que da un total de ocho subsecciones. Para mayor simplicidad ignoraremos que existen dos denominaciones para cada subsección, una empleada en masculino y la otra en femenino, puesto que ese detalle no tiene influencia sobre el sistema. Tomando sólo la denominación masculina tenemos la siguiente lista:

Mitad Yiritcha:		*Mitad Dua:*	
Subsecciones:	Ngarit	Subsecciones:	Buralang
	Bulain		Balang
	Kaijark		Karmarung
	Bangardi		Warmut

Hasta ahora la situación parece normal. Pero apenas consideramos las reglas de matrimonio encontramos una anomalía que caracteriza a todos los sistemas de la región: en vez de que un hombre busque necesariamente a su esposa en una sola subsección de la otra mitad, puede elegir entre dos subsecciones que constituyen las subdivisiones de una misma sección. Por ejemplo, un hombre ngarit puede casarse con una mujer balang o con una mujer buralang; un hombre bulain puede elegir entre una mujer buralang o una mujer balang; un hombre kaijark se casa en la subsección warmut o en la subsección karmarung, etcétera. Sea cual fuere el tipo de matrimonio practicado, los hijos pertenecen a la misma sección (alterna de la del padre en la misma mitad) pero, en el seno de la sección, a una u otra subsección. Un hombre ngarit casado con una mujer balang tendrá así hijos bangardi, mientras que si la mujer es buralang, los hijos serán kaijark. Un marido bulain tendrá hijos kaijark de una mujer buralang e hijos bangardi de una mujer balang, etc. Por lo tanto, existe una relación fija entre la subsección de los hijos y el tipo de matrimonio del padre, y también una relación fija entre la subsección de los hijos y la subsección de la madre, pero no existe esa relación entre la subsección del padre y la subsección de los hijos: en efecto, solamente la sección de los niños guarda una relación fija con la sección del padre; la subsección depende del tipo de matrimonio practicado. Ello puede expresarse diciendo que existe una relación estable entre los pares y los ciclos, y una relación estable entre los pares y las parejas, pero no entre los ciclos y las parejas. Webb interpreta eso como prueba de que la filiación es matrilineal en las subsecciones. Pero Elkin lo describió de modo adecuado como un caso de filiación patrilineal indirecta. En efecto, Elkin distingue a los dos tipos de matrimonio posibles en un tipo normal y un tipo alternativo y formula entonces la siguiente ley que explica, de modo satisfactorio,

[3] T. Theodor Webb, Tribal Organization in Eastern Arnhem Land, *Oceania*, vol. 3, 1933.

ese sistema complejo: "Cuando el matrimonio es alternativo (*alternate*) los hijos pertenecen a la subsección de la mitad del padre a la que debieran haber pertenecido si su madre se hubiera casado de acuerdo con el tipo normal (*regular*). Resulta así que no se considera al padre en lo que respecta a la subsección".[4] Por otra parte, conviene señalar que la mujer optativa siempre proviene de la misma sección que la mujer normal (fig. 17).

		Hombre =	Mujer =	Hijo =
		I : YIRITCHA	DUA	YIRITCHA
→	Mitad matrilineal M	Ngarit A_1 (Ngarit)	Balang (Buralang)	Bangardi Kaijark
		Bulain A_2 (Bulain)	Buralang (Balang)	Kaijark Bangardi
	Mitad matrilineal L	Kaijark D_1 (Kaijark)	Warmut (Karmarung)	Ngarit Bulain
		Bangardi D_2 (Bangardi)	Karmarung (Warmut)	Bulain Ngarit
		II : DUA	YIRITCHA	DUA
		Balang B_1 (Balang)	Ngarit (Bulain)	Karmarung Warmut
		Buralang B_2 (Buralang)	Bulain (Ngarit)	Warmut Karmarung
→	Mitad matrilineal M	Warmut C_1 (Warmut)	Kaijark (Bangardi)	Balang Buralang
		Karmarung C_2 (Karmarung)	Bangardi (Kaijark)	Buralang Balang

(Según Theodor Webb, Tribal Organization in Eastern Arnhem Land, *Oceania*, vol. 3, 1933.)

FIG. 17

Es por ello que a veces se pensó que las subsecciones no intervenían en la reglamentación del matrimonio y que en el sistema murngin las cosas pasaban como si fueran las secciones las unidas por pares y no las subsecciones. Es lo que Warner sugiere en su esquema teórico del sistema murngin (fig.

[4] A. P. Elkin, Marriage and Descent in East Arnhem Land, *Oceania*, vol. 3, 1933.

18)[5] que, según nuestra opinión, traiciona el espíritu del sistema. Lo importante no es que cada sistema, normal y alternativo, desemboque de modo separado en los mismos resultados, sino que sean dos. Descuidar esa dualidad es privarse de todo medio que permita comprender su razón de ser.

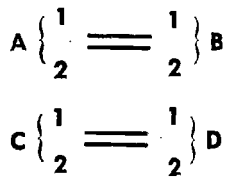
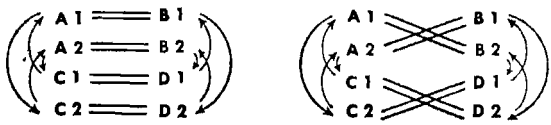


Fig. 18

Construyamos, pues, dos esquemas independientes, uno para el sistema normal y otro para el sistema alternativo (fig. 19).

Basta compararlos para ver que la analogía del sistema murngin con el sistema aranda, como se lo representa en la figura 13, es sólo aparente. En efecto, la dirección de las flechas no es la misma. Las flechas del lado derecho de los dos esquemas murngin se orientan como las del lado derecho del esquema



Sistema normal Sistema optativo

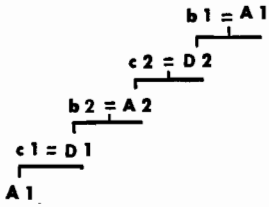
Fig. 19

aranda, pero las flechas del costado izquierdo se orientan en sentido contrario. Elkin vio de modo claro esa diferencia de estructura que hace que en el sistema murngin "el ciclo de un hombre, sea cual fuere su subsección, jamás se complete hasta que, por matrimonio o por filiación, se recorran las ocho subsecciones y antes que, sólo por filiación, se recorran las cuatro subsecciones de su propia mitad".[6] Por lo contrario, en un sistema clásico de ocho subsecciones del tipo aranda, el ciclo se cierra en cuatro subsecciones por descendencia y por matrimonio, y por descendencia sólo en dos subsecciones de la mitad del hombre considerado. Esa diferencia resulta evidente en la figura 20, que debe interpretarse del siguiente modo: en el sistema aranda, un hombre siempre corresponde a la misma clase que su abuelo (el padre de su padre) y siempre encuentra a su nieto (el hijo de su hijo) en la misma clase que él. Por lo contrario, en el sistema murngin, un hombre corresponde a la misma

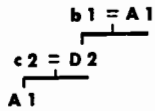
[5] W. L. Warner, op. cit., segunda parte.
[6] A. P. Elkin, op. cit., pág. 413.

clase sólo después de cinco generaciones, vale decir que en una misma clase están un hombre, el padre del padre del padre de su padre y el hijo del hijo del hijo de su hijo.

¿Existe una relación entre esa diferencia de estructura en el sistema de clases y la regla de matrimonio por la cual un hombre sólo se casa con la hija del hermano de su madre y no con la hija de la hermana de su padre? Elkin creyó que el alargamiento del ciclo de la descendencia masculina, en el sistema murngin, explicaba directamente la reglamentación especial del matri-



Sistema murngin (normal)



Sistema aranda

FIG. 20

monio. En efecto, al insistir, con razón, sobre la importancia —subestimada por Lloyd Warner— del sistema de subsecciones, escribe: "Ese sistema es tan importante que se elaboró con cuidado con el fin de armonizarlo con una reglamentación del matrimonio con la hija del hermano de la madre. Teóricamente ello se consideró imposible, y en efecto lo es si uno se conforma con la típica fórmula del matrimonio y de la filiación en un sistema de subsecciones. Pero los indígenas de esa región no se enfrentaban con una perspectiva teórica sino con un problema práctico, que parecen haber resuelto del modo más ingenioso al duplicar la longitud normal del ciclo".[7] Entonces, preguntémonos si realmente existe una relación entre la duplicación del ciclo y la reglamentación del matrimonio y, si contestamos afirmativamente, cuál es esa relación.

Ante todo situémonos en la hipótesis del sistema normal y busquemos, en ese sistema, cuáles son los cónyuges autorizados y cuáles los excluidos (fig. 21).

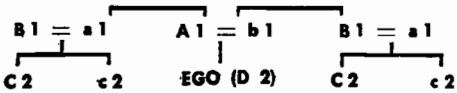


FIG. 21

Se ve que como en el sistema normal, D_2 y C_2 forman un par, ambas primas cruzadas corresponden a la clase en que Ego puede procurarse esposa. Vale decir que el sistema de clases no da cuenta de la distinción, hecha por las tribus de la Tierra de Arnhem, entre la prima cruzada matrilateral y la prima cruzada patrilateral.

[7] Ibíd., pág. 416.

Ahora bien, ¿qué sucede en el sistema alternativo (fig. 22)?

Como D_1 y C_2 forman un par en el sistema alternativo se ve que del mismo modo que en el sistema normal, no se distinguen entre sí a las primas cruzadas. Ambas corresponden por igual a la clase de los cónyuges posibles.

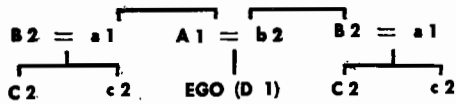


Fig. 22

No existe, entonces, relación directa entre el carácter específico del sistema murngin (la duplicación del ciclo masculino) y la reglamentación del matrimonio que prohíbe a la prima patrilateral y prescribe a la prima matrilateral. En realidad, la duplicación del ciclo tiene una consecuencia que le es muy propia, pero esa consecuencia es totalmente distinta: consiste en restituir a las dos primas cruzadas (o a la prima cruzada bilateral) dentro del número de los cónyuges posibles en cuanto a la clase, vale decir, anular el efecto específico de un sistema de ocho subsecciones organizado sobre el modelo clásico. Es fácil percibir la razón: la duplicación del ciclo equivale a una división del número de las clases en dos. Siendo el ciclo dos veces más largo, todo ocurre como si las clases fuesen cuatro en vez de ocho. Desde el punto de vista de la reglamentación del matrimonio, el sistema murngin, tomado de modo aislado, reconstituye pura y simplemente las condiciones del sistema kariera. De los dos tipos de matrimonio, sea cual fuere el autorizado por el sistema murngin —tipo normal o tipo alternativo—, el primer pariente que cumple las condiciones de clase requeridas para ser un cónyuge posible es la hija del hermano de la madre, o la hija de la hermana del padre, o la prima cruzada que es ambas cosas a la vez.

En presencia del sistema murngin, ¿debe entonces reconocerse la ausencia completa de conexión entre el sistema de clases y la reglamentación del matrimonio? En apariencia ésta establece una distinción fundamental que se refleja en todo el sistema: más adelante veremos que el matrimonio preferencial con la hija del hermano de la madre confiere al sistema de parentesco murngin caracteres que son totalmente excepcionales y que no encuentran equivalente en la mayoría de las tribus australianas. Sin embargo, frente a un rasgo tan fundamental, el sistema de clases permanece, por así decirlo, mudo: no enseña nada, no sirve para nada. Las dos primas cruzadas corresponden a la misma clase; esa clase es la de los cónyuges posibles; ahora bien, sólo una puede ser desposada. ¿La determinación del cónyuge preferido, depende entera y exclusivamente del grado de parentesco?

Antes de resolvernos por esa conclusión negativa señalemos una observación e intentemos extraer sus consecuencias. Los murngin se distinguen de los otros grupos que poseen sistemas de ocho subsecciones tanto por el funcionamiento de las subsecciones como por la reglamentación del matri-

monio. Incluso cuando ambos órdenes deban reconocerse como heterogéneos no deja de imponerse la comprobación de que una diferencia en el seno de uno de ellos se acompaña con una diferencia en el seno del otro. No pudimos descubrir conexión alguna entre el mecanismo de las clases y la preferencia matrimonial. Pero el problema puede plantearse de modo diferente: ¿no es posible establecer una conexión entre las diferencias mismas, puesto que una diferencia en el mecanismo de las clases se presenta de modo simultáneo con una diferencia en las preferencias matrimoniales? Sería realmente muy sorprendente que se desarrollara de modo absolutamente independiente una anomalía en el sistema de clases y otra anomalía en la reglamentación de matrimonio, sin que entre ambas existiera un cierto grado de correlación. Por otra parte, si existe tal correlación es porque no hay autonomía completa entre la reglamentación del matrimonio y el sistema de clases.

¿En qué consiste la diferencia en la reglamentación del matrimonio? En la dicotomía de los primos cruzados. ¿En qué consiste la diferencia en el sistema de clases? Es doble: por un lado, en vez de una, existen dos fórmulas de matrimonio, y además cada fórmula funciona como si el sistema tuviese cuatro clases en vez de ocho. Desgraciadamente no poseemos indicación alguna acerca de las condiciones en que los indígenas usan esas dos fórmulas. Tanto Webb como Warner se limitan a señalar que un hombre de una subsección dada se casa en una determinada subsección de la mitad opuesta y que también puede casarse con una mujer de otra subsección, de acuerdo con la fórmula del matrimonio alternativo. Coloquémonos en la hipótesis teórica de que esas dos fórmulas serían usadas alternativamente, tanto en la línea directa como en la línea colateral: vale decir que, si mi padre se casó conforme con un tipo alternativo, mi hijo se casará de acuerdo con el tipo normal; el hijo de mi hijo según el tipo alternativo y así por el estilo; por otra parte, que si me casé según el tipo normal, mi hermana se casará según el tipo alternativo y viceversa (lo cual, se verá, resulta una consecuencia inmediata de la hipótesis anterior). Por esta simple regla —siendo suficiente para formular la hipótesis la presencia de las dos fórmulas, aun en ausencia de indicación positiva— la hija del hermano de la madre automáticamente se incluye en la clase del cónyuge prescripto y la hija de la hermana del padre, también automáticamente, en la clase opuesta. Existe, pues, una relación entre la anomalía del sistema de clases (presencia de dos fórmulas para aparear las clases) y la anomalía del matrimonio (dicotomía de los primos cruzados). Al mismo tiempo se pone en claro la singularidad de funcionamiento del mecanismo de las clases: dijimos que las clases del sistema murngin eran ocho como en el sistema aranda, pero que funcionaban como si fuesen cuatro, como en el sistema kariera. Si sólo existiera una fórmula no podría obtenerse nada de esa singularidad; pero si existen dos fórmulas, y si las dos funcionan alternativamente, el resultado será que el sistema acumulará las características de los dos tipos, o más bien que se combinarán. Elkin por lo menos percibió un aspecto de esa ley cuando señaló que, en el caso en que un matrimonio alternativo sigue a un matrimonio normal, se retornaba al ciclo clásico de sucesión de las clases en el linaje patrilineal.

Pero, de hecho, no se vuelve a él; ya que ¿cuál sería entonces la ventaja si sólo se habría pasado de un sistema que autoriza sin discriminación a las dos primas cruzadas a un sistema que las elimina a ambas? Aquello en lo cual se desemboca ocupa, en realidad, una posición intermedia entre el sistema de las cuatro clases y el sistema de las ocho clases. El sistema que primitivamente funcionaba como un sistema de cuatro clases comienza a funcionar como un sistema de ocho clases en cierto sentido (vale decir, elimina la prima cruzada patrilateral) y sigue cumpliendo la función de un sistema de cuatro clases en el otro sentido (al mantener la prima cruzada matrilateral en la clase de los cónyuges posibles). Esto se ve bien claro en la figura 23, donde también se muestra que si la ley de alternancia entre fórmula normal y fórmula alternativa se aplica en línea directa, automáticamente se extiende a la línea colateral, y viceversa.

Como se ve, todos los matrimonios se realizan con la hija del hermano de la madre, mientras que automáticamente la hija de la hermana del padre se elimina por la aplicación alternada de las dos fórmulas. Apenas si es necesario insistir que, sean cuales fueren las modalidades de este uso alternativo, siempre se conservará a la prima matrilateral y siempre se excluirá la prima patrilateral. Dicho de otro modo, ese sistema está totalmente orientado en un sentido y la orientación inversa es imposible. En el capítulo XXVII daremos la razón de ese fenómeno.

Resulta entonces clara la conexión existente entre la reglamentación del matrimonio y el mecanismo de las clases, propio del sistema murngin. Sin embargo, no deja de ser cierto que esa conexión se estableció al precio de una extremada complicación y de la elaboración de un sistema denso e incómodo. Para llegar a una dicotomía de los primos, intermedia entre la resultante de un sistema de mitades y la propia de un sistema de ocho subsecciones, todo sucedió como si se hubiera procedido del siguiente modo: en primer lugar, adoptar el sistema de ocho subsecciones; luego, modificarlo de tal modo que funcione como un sistema más simple; por fin, desdoblarlo con el fin de obtener una fórmula de dicotomía intermedia entre la del sistema simple y la del sistema complejo. Pareciera que desde el principio se hubiese ido a la fórmula más compleja, y que esa fórmula compleja se complicara aun más para que pudiera funcionar como una fórmula más simple. Este procedimiento sugiere claramente que el sistema murngin no es una codificación directa de la regla de matrimonio propia de ese grupo, sino que más bien resulta de una especie de compromiso entre una regla de matrimonio preexistente y un sistema de clases introducido desde afuera, en su forma más evolucionada.

Esta hipótesis concuerda con las observaciones de Stanner sobre el sistema matrimonial de los nangiomeri, que viven a varios centenares de kilómetros de la Tierra de Arnhem. Hasta hace poco los nangiomeri no tenían ni sección, ni mitad, ni forma alguna de clases matrimoniales. Entonces el matrimonio se realizaba con las dos primas cruzadas o con la prima cruzada bilateral. Hace algunos años esos indígenas tomaron de las tribus radicadas al sur y al suroeste un sistema complejo de subsecciones totémicas matrilineales y una nueva forma de matrimonio con la hija del hijo de la hermana

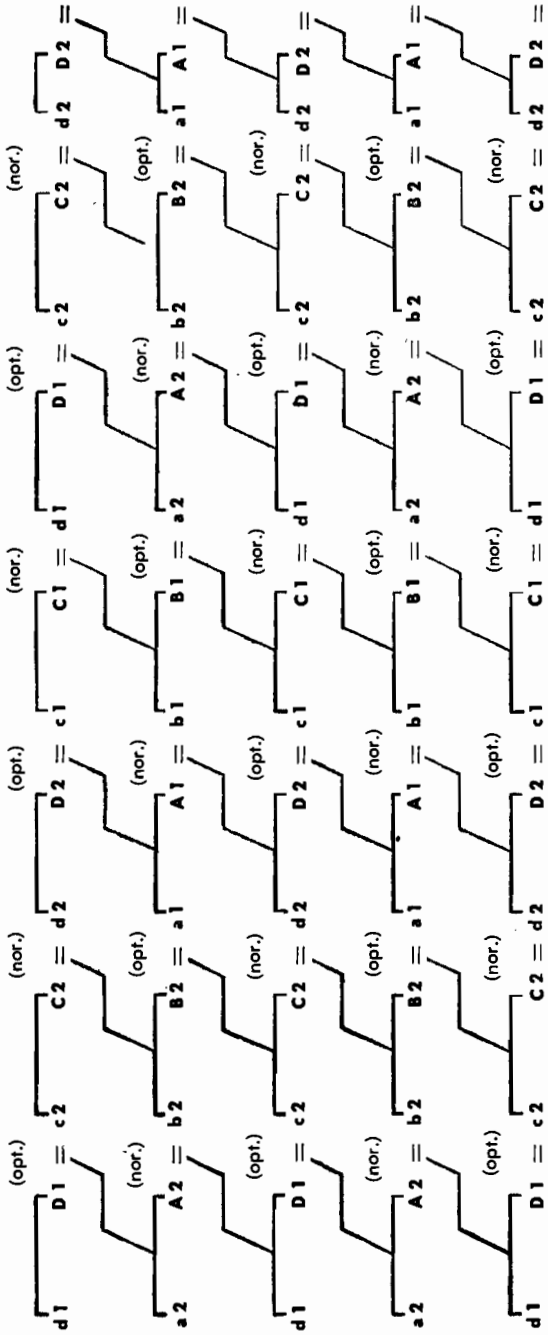

(opt.) (nor.) (opt.) (nor.) (opt.) (nor.) (opt.) (nor.)
d1 D1 = c2 C2 = d2 D2 = c1 C1 = d1 D1 = c2 C2 = d2 D2 =
a2 A2 = b2 B2 = a1 A1 = b1 B1 = a2 A2 = b2 B2 = a1 A1 =
d1 D1 = c2 C2 = d2 D2 = c1 C1 = d1 D1 = c2 C2 = d2 D2 =
a2 A2 = b2 B2 = a1 A1 = b1 B1 = a2 A2 = b2 B2 = a1 A1 =
d1 D1 = c2 C2 = d2 D2 = c1 C1 = d1 D1 = c2 C2 = d2 D2 =

Fig. 23

(a condición que no sea la hija de la propia hija quien sí puede casarse con el hijo de la hermana). Una observación de Stanner pone de manifiesto la analogía con el funcionamiento de las subsecciones en el sistema murngin: el padre del padre de Ego se encuentra en la misma subsección que el hijo del hijo de Ego, mientras que en un sistema clásico el padre del padre de Ego corresponde a la misma subsección que Ego mismo. Por lo contrario, entre los nangiomeri, Ego corresponde a una subsección intermedia y es el hijo de su hijo quien cierra el ciclo. Así es como entre los murngin el ciclo es desdoblado. Y Stanner comenta: "Los indígenas reconocen con mucha franqueza que todavía no entienden ese nuevo sistema... y que las tribus de Fitzmaurice y de Victoria River se los enseñaron." [8] En otro trabajo acerca del mismo grupo, el autor se expresa del modo siguiente: "Se produjo, en gran medida, lo mismo que Warner informó respecto de la Tierra de Arnhem. Los nangiomeri están tratando de aplicar a un tipo de organización social kariera —y lo logran de modo muy ingenioso— un sistema de subsecciones elaborado por una sociedad mucho más compleja que probablemente pertenezca a un tipo aranda. Vale decir que hasta ellos se expandió una sistematización de un sistema de parentesco de tipo aranda sin que se adoptara el sistema sobre el cual se hallaba fundada. Sin embargo, los nangiomeri pretenden que adoptaron el sistema de subsecciones y el matrimonio con la hija del hijo de la hermana al mismo tiempo." [9]

Esta última observación de Stanner deja abierto el problema de la relación final entre el sistema de clases de los nangiomeri y su reglamentación del matrimonio. Puesto que aun en el caso de que hayan tomado prestado ambos simultáneamente, como se sugirió, debería además saberse en qué condiciones los dos tipos de fenómenos llegaron a coexistir en sus primeros propietarios. De poder volverse a trazar los sistemas murngin y nangiomeri hasta su primer origen, nos parece casi seguro que en su fuente se encontraría un grupo que se esforzó en hacer coincidir un sistema matrimonial original con un mecanismo de ocho subsecciones tomado de otra parte.

Si esta hipótesis es exacta implica una importante consecuencia: el sistema de clases murngin no constituye la ley del matrimonio murngin, en el sentido en que el físico emplea la palabra ley, por más que se consiguió hacerlos funcionar juntos de modo satisfactorio. Si en efecto por la palabra ley se entiende no la regla concebida por el legislador (ya que, en este caso, es evidente que el sistema de clases es una ley) sino una relación constante entre variables, entonces se plantea la cuestión de si las modalidades del matrimonio murngin —relativamente más simples que las del matrimonio aranda— pueden también expresarse con una fórmula más sencilla que la aranda, en vez de una fórmula más complicada como en apariencia sucede. No debe invocarse como argumento en contra de la búsqueda de esa ley el hecho de

[8] W. E. H. Stanner, A Note upon a Similar System among the Nangiomeri, *Oceania*, vol., 3, 1933, pág. 417.

[9] W. E. H. Stanner, The Daly River Tribes: a Report of Field Work in North Australia, *Oceania*, vol. 3, 1933, págs. 397-398.

que los indígenas no sean conscientes de ella, ya que no necesitamos tener conciencia de las leyes de la lingüística para hablar, ni de las leyes de la lógica para pensar. No por ello esas leyes dejan de existir y el teórico justamente busca descubrirlas. En este sentido el sociólogo no puede tener una actitud diferente. Como lo señala Shirokogoroff, al hablar de un pueblo que sólo ofrece una ilustración particular de un fenómeno general:

"A partir de la descripción y del análisis de las ideas y actitudes tungús en relación con fenómenos que se conectan a su propia organización social y con relaciones entre grupos, puede concluirse que los tungús los tratan sobre el mismo plano que a los restantes fenómenos naturales. Observan hechos de los cuales conocen algunos, mientras que otros escapan a su atención... Los fenómenos sociales pueden existir y operar, sin ser objetos de conocimiento." [10]

Por otra parte, el descubrimiento de la ley del matrimonio preferencial con la hija del hermano de la madre presenta una importancia que excede con mucho el tratamiento de sólo el problema murngin. En su gran mayoría, los pueblos que practican el matrimonio de los primos cruzados manifiestan una preferencia hacia la prima matrilateral. No podemos dejar de explicar una singularidad tan sorprendente, puesto que hicimos del análisis del matrimonio de los primos cruzados la experiencia crucial del problema de la prohibición del incesto. Por fin, mostramos que la serie australiana clásica de las sucesivas dicotomías entre cónyuges preferidos y cónyuges prohibidos implica una laguna, y debemos investigar si la ley del matrimonio preferencial con la prima cruzada matrilateral no proporciona el término que falta, cuyo lugar en la serie es revelado por las anomalías de los sistemas clásicos, aunque ellos son en sí mismos impotentes para definirlo.

Consideremos los tres sistemas clásicos australianos: mitades, secciones, subsecciones. Estos tres sistemas presentan una estructura fundamental y que permanece igual a pesar de la diferencia del número de clases. Ese carácter común, propio de los tres sistemas, puede formularse del siguiente modo: sea la clase considerada una mitad, una sección o una subsección, siempre el matrimonio se adecua a la regla: si un hombre *A* puede casarse con una mujer *B*, un hombre *B* puede casarse con una mujer *A*. Entonces existe reciprocidad en el seno de las clases. O si se prefiere: las reglas del matrimonio son indiferentes respecto del sexo de los cónyuges. Lo que es cierto para las reglas del matrimonio evidentemente no lo es para las reglas de la filiación, pero por el momento no necesitamos considerarlas.

A los sistemas que presentan ese carácter, y sea cual fuere el número de clases, los denominamos *sistemas de intercambio restringido* y con ello señalamos que esos sistemas sólo pueden hacer funcionar mecanismos de reciprocidad entre dos *partenaires* o entre un múltiplo de dos.

[10] S. M. Shirokogoroff, *The Psychomental Complex of the Tungus*, pág. 104.

Inmediatamente resulta que un sistema de dos mitades exogámicas siempre debe ser un sistema de intercambio restringido. En efecto, si estamos limitados a dos grupos *A* y *B* y si el matrimonio es imposible en el interior de cada grupo, la única solución para *A* es buscar a su cónyuge en *B* y para *B* buscarlo en *A*. Pero lo que es cierto para un sistema de dos clases, deja de serlo para un sistema de cuatro clases. En efecto, con un sistema de cuatro clases exogámicas tenemos una elección entre dos posibilidades teóricas. La primera es la realizada por el sistema kariera: las clases se reparten en dos pares, regido cada uno por una ley de intercambio restringido; el vínculo entre los dos pares es asegurado por la filiación, los hijos de padres que provienen de uno de los dos pares pertenecen siempre a una sección del otro par: un hombre *A* se casa con una mujer *B* (par núm. 1) los niños son *D* (par núm. 2); un hombre *B* se casa con una mujer *A* (par núm. 1), los niños son *C* (par núm. 2).

Pero existe una segunda posibilidad que satisface tanto las exigencias de la exogamia de clases como la división, formulada o no, en mitades. Esa

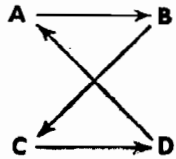


FIG. 24

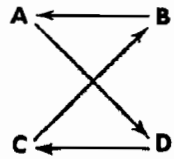


FIG. 25

posibilidad puede expresarse por la fórmula: si un hombre *A* se casa con una mujer *B*, un hombre *B* se casa con una mujer *C*. En este caso la relación entre las clases se expresa tanto por el matrimonio como por la descendencia. Proponemos llamar *sistemas de intercambio generalizado* a los sistemas que realizan esa fórmula, y con ello señalamos que esos sistemas pueden establecer relaciones de reciprocidad entre un número cualquiera de *partenaires*. Pero esas relaciones siempre son *relaciones orientadas*; si un hombre *B* depende para casarse de la clase *C* situada a continuación de la suya, una mujer *B* depende de una clase *A* situada antes que la suya.

Semejante sistema puede ilustrarse por la figura 24, donde las flechas representan pares de sentido único (que van del hombre hacia la mujer) mientras que el mismo sistema se muestra de modo simétrico, pero inverso, si uno se ubica desde el punto de vista del otro cónyuge (fig. 25).

Examinemos ese sistema desde el punto de vista de los pares, de las parejas y de los ciclos. Ante todo comprende cuatro tipos de matrimonios posibles: *A* con *B*, *B* con *C*, *C* con *D*, y *D* con *A* (o, desde el punto de vista de la mujer, *B* con *A*, *C* con *B*, *D* con *C*, y *A* con *D*, lo que equivale a lo mismo). Según la terminología de Radcliffe Brown, tenemos entonces cuatro pares. Pero esos pares no tienen el mismo carácter que en los sistemas de intercambio restringido. En esos sistemas, la noción de par implica una doble relación matrimonial: así, para el par *AB*, el de un hombre *A* con una mujer *B* y el

de un hombre *B* con una mujer *A*. Por lo contrario, en un sistema de intercambio generalizado, los pares son unívocos en vez de recíprocos. Vale decir que sólo unen a los hombres de una de las secciones con las mujeres de la otra sección. Como vimos, ese carácter de reciprocidad de los pares permite su reducción a dos en un sistema kariera. En este sentido, la diferencia es que en un sistema del tipo que describimos se tienen cuatro pares unívocos u orientados.

Ahora consideremos a las parejas. Las parejas son siempre las mismas con independencia de la relación que une a la sección del padre y a la sección de los hijos. Puede decirse lo mismo de los ciclos, es decir, que la relación entre la sección de la madre y la sección de los hijos no tiene influencia sobre la regla del matrimonio. En otras palabras, la regla de alianza y la regla de descendencia no están funcionalmente relacionadas. La primera —por

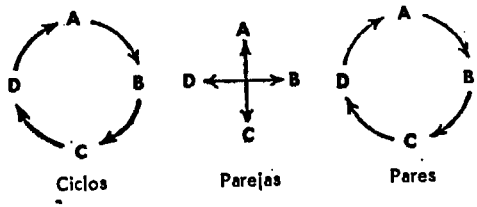


FIG. 26

la cual un hombre *A* se casa con una mujer *B*; un hombre *B* con una mujer *C*; un hombre *C* con una mujer *D*, y un hombre *D* con una mujer *A*— permanece igual independientemente de que se decida que los hijos de un hombre *A* correspondan a las secciones *A*, *B*, *C*, o *D*. La única condición es que, una vez elegida la regla de descendencia, se la aplique sistemáticamente.

Por ejemplo, supongamos que los hijos pertenecen a la sección inmediatamente consecutiva a la de la madre; esa fórmula es en particular cómoda puesto que implica, en las figuras precedentes, que de dos flechas consecutivas para la misma familia conyugal, una indica la regla de matrimonio y la otra la regla de descendencia. Entre la sección del padre y la sección de los hijos encontramos cuatro tipos de *relaciones*: *AC*, *BD*, *CA*, y *DB*. Por fin, hay cuatro ciclos: *BC*, *CD*, *DA* y *AB*. Es fácil ver que los ciclos tienen la misma estructura que los pares, vale decir una estructura rotativa, mientras que las parejas tienen una estructura diferente, de tipo oscilatorio (fig. 26).

Ello equivale a comprobar que en un sistema de intercambio generalizado de cuatro clases siempre hay dos mitades patrilineales, explícitas o implícitas, pero no una mitad matrilineal. Se ve entonces que en tal sistema la estructura rotativa aparece dos veces (en los pares y en los ciclos) y la estructura oscilatoria una sola vez (en las parejas). Si se aplica el mismo análisis al sistema kariera, se comprueba que la estructura rotativa está enteramente ausente y que los pares, las parejas y los ciclos están construidos sobre el tipo oscilatorio. En cambio, en un sistema aranda, la estructura oscilatoria

aparece dos veces (en los dos ciclos) y la estructura rotativa también dos veces (en los pares y en las parejas). Desde el punto de vista del análisis formal, el sistema de intercambio generalizado de cuatro clases se encuentra pues en una posición intermedia entre los dos sistemas de intercambio restringido de cuatro y de ocho clases. Preguntémonos si sucede lo mismo en lo que concierne a la reglamentación del matrimonio.

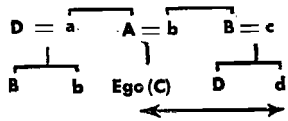


FIG. 27

Basta construir un modelo para percibir la fórmula matrimonial autorizada por un sistema de intercambio generalizado de cuatro clases (fig. 27).

Siendo la regla de matrimonio que un hombre *C* se case con una mujer *D*, se ve que Ego puede casarse con la hija del hermano de la madre, que siempre se encuentra en la clase que sigue inmediatamente a la suya, pero no con la hija de la hermana del padre, que siempre se encuentra en la clase que está inmediatamente adelante. Esta estructura característica se invierte cuando se pasa de la hermana al hermano: de modo tal que Ego no puede casarse con su prima cruzada patrilateral, pero que el hermano de la prima cruzada patrilateral (que también es *B*) puede casarse con la hermana de Ego (que es *C*). En efecto, la hermana de Ego es la prima cruzada matrilateral

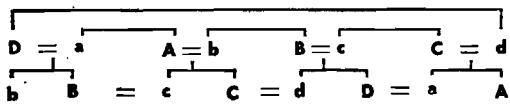


FIG. 28

de su primo patrilateral. En un sistema de ese tipo, las relaciones matrimoniales se presentan, pues, siempre *como* una cadena teóricamente indefinida: mi primo cruzado patrilateral se casa con mi hermana; yo me caso con mi prima cruzada matrilateral; el hermano de ella se casa con su prima cruzada matrilateral, y así por el estilo. De hecho, bastan cuatro familias o cualquier múltiplo de cuatro para cerrar el ciclo puesto que hay cuatro clases (fig. 28).

Se ve, entonces, que un sistema de intercambio generalizado de cuatro clases constituye el modelo teórico del matrimonio preferencial con la hija del hermano de la madre. Del modo más simple, expresa la ley de la dicotomía de los primos cruzados.[11] Así obtuvimos la fórmula teórica del matri-

[11] Por supuesto, de acuerdo con la hipótesis de la existencia anterior de una división en mitades patrilineales. En otro caso, con tres clases sería suficiente. [El simbolismo adoptado en las figuras 26, 27 y 28 condujo a M. J. P. B. de Josselin de Jong

monio murngin y al mismo tiempo encontramos un término que faltaba en la serie clásica y que es posible insertar entre el sistema de las mitades y el de las ocho subsecciones, en el lugar falsamente ocupado por el sistema de cuatro secciones de tipo kariera, para explicar el pasaje de la prohibición de los primos paralelos a la prohibición de todos los primos de primer grado. Este término intermedio es el sistema de cuatro secciones, pero con intercambio generalizado, cuya función es eliminar una mitad de los primos cruzados.

Ahora bien, ¿es posible atribuir al sistema de intercambio generalizado otro valor que el de una fórmula teórica? Sin duda los murngin no parecen tener conciencia de la existencia de ese sistema. Pero creemos posible, en primer lugar, mostrar que ciertas singularidades del sistema murngin de parentesco son ininteligibles si no se postula la acción subyacente, en el sistema explícito, de un sistema implícito que responde a la definición de intercambio generalizado; luego, explicar por qué el sistema de intercambio generalizado permaneció como subyacente y a qué causas se debe que el sistema explícito se formule en términos muy diferentes.

El sistema murngin de parentesco requiere la presencia de siete linajes patrilineales unidos entre sí por el matrimonio del hijo de la hermana del padre con la hija del hermano de la madre; recurre igualmente a cinco generaciones: dos generaciones ascendentes por arriba de la de Ego y dos generaciones descendentes por debajo. La segunda generación ascendente se denomina la "cabeza" del sistema de parentesco; la segunda generación descendente es el "pie", y los linajes son los "caminos". Se ve que, en ambos sentidos, la extensión del sistema es enorme. Y Warner, quien se asombra de esa extensión, confiesa que le parece "inexplicable y casi fantástica".[12] En efecto, el matrimonio con el primo cruzado unilateral teóricamente sólo recurre a tres linajes: el de Ego, el de la madre de Ego y el del marido de la hermana.

---

a adjudicarme la idea —que con justa razón juzga extraña— según la cual el sistema murngin provendría de cuatro clases, con asignación del hijo a la clase de la mujer del hermano de la madre (Lévi-Strauss' Theory of Kinship, etc., *Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde*, núm. 10, Leiden, 1952, págs. 37 y 39-40). En realidad no supongo nada semejante, ya que: Primero, aquí aún no se trata del sistema murngin sino de un modelo hipotético del intercambio generalizado; segundo, es sólo por convención y para simplificar la lectura que planteé —así como lo expliqué en la página 230— la regla de que los niños pertenecen a la clase consecutiva a la de la madre. En consecuencia, la figura 30 no representa un *estado del sistema* (como parece creerlo M. Josselin de Jong) sino una *regla de conversión* de un estado a otro; es un simple procedimiento operatorio, no la imagen de una sociedad. M. Josselin de Jong objeta, es cierto, la libertad que me tomé al elegir una regla de conversión sólo en virtud de su simplicidad porque ello contravendría a la noción —a la que por otra parte recurrí— de descendencia unilineal (op. cit., pág. 40). Pero, como lo señalé en varias ocasiones y como lo reconoce mi eminente crítico, defino a la descendencia unilineal de modo puramente formal: sea cual fuere el status personal considerado, la descendencia unilineal, en relación con ese elemento, sólo implica una relación invariable del status de los dos padres, o de uno de ellos, con el mismo elemento.]

[12] W. L. Warner, op. cit., pág. 181.

Con esos tres linajes indispensables, deberíamos encontrar un sistema simétrico, como el de los kariera.[13] Sin embargo, el sistema se prolonga a la derecha más allá del linaje materno por dos linajes suplementarios (linaje *mari-mokul-marelker* y linaje *momelker-natchiwalker-arndi-gawel*) y a la izquierda por dos linajes suplementarios, también más allá del linaje del cuñado (linaje *kutara-gurrong* y linaje *dumungur-waku*). Por otra parte, conviene señalar enseguida que, en ambas direcciones, el último linaje es una suerte de reflejo, de eco, del antepenúltimo. Warner muestra con claridad que *dumungur* es un diminutivo de *momo* y *natchiwalker* un diminutivo de *nati* (mientras que *arndi* repite a *arndi* y *gawel* a *gawel*).

Warner busca resolver el problema de la enorme extensión del sistema de parentesco murngin con consideraciones psicológicas. Según él, se suman los dos linajes suplementarios en los dos extremos para resolver las tensiones que, sin ello, se producirían en el grupo. En efecto, dado el matrimonio con la prima cruzada matrilateral, el hijo de la hermana (*waku*) depende del hermano de la madre (*gawel*) para obtener una esposa. Frente a él se encuentra en una posición de solicitante, que es una posición psicológica débil; por lo contrario, la posición del hermano de la madre, padre de la prima cruzada, es una posición fuerte. Si el sistema de parentesco se limitase a los tres linajes centrales, que teóricamente son los únicos esenciales, el grupo social estaría en estado de desequilibrio psicológico; la estructura se terminaría en un extremo en la persona de un *gawel*, vale decir de un individuo que se encuentra en la posición fuerte y en el otro extremo en la persona de un *waku*, vale decir de un individuo que se encuentra en la posición débil. Esta situación se corrige con el agregado de un linaje suplementario en los dos extremos del sistema: el *kutara* (hijo de la hija de la hermana) es al *waku* (hijo de la hermana) como el *waku* es a Ego, y, simétricamente, Ego no está en relación con su *gawel* (hermano de la madre) en una situación más débil de lo que lo está este último en relación con el *mari* de Ego (hermano de la madre de la madre). Es así, pues, que "por mediación de la relación *mari-kutara*, se establece un vínculo entre *gawel* y *waku*, de tal modo que una sólida relación se instituye entre el *mari* en la segunda generación ascendente y el segundo linaje colateral a la derecha del sujeto, y entre el *kutara* en la segunda generación descendente y el segundo linaje colateral a su izquierda". En efecto, el *mari*, que desempeña frente a Ego el papel del amigo fiel, es el *gawel* del *gawel* de Ego: "La relación recíproca *mari-kutara* establece un equilibrio, en el seno de la estructura de parentesco, al compensar la desigualdad inherente a la relación recíproca *gawel-waku*."[14] Es mediante un argumento semejante que Warner pretende explicar los dos siguientes linajes agregados uno a la derecha del linaje del *mari* y el otro a la izquierda del linaje del *kutara*: "*momelker* y *natchiwalker* son importantes porque el primero es la madre de la suegra del sujeto y porque el último es el hermano de esa última. *Dumungur*, que es el recíproco de esos términos, tiene gran

[13] Ibíd., pág. 182.

[14] W. L. Warner, op. cit., pág. 179.

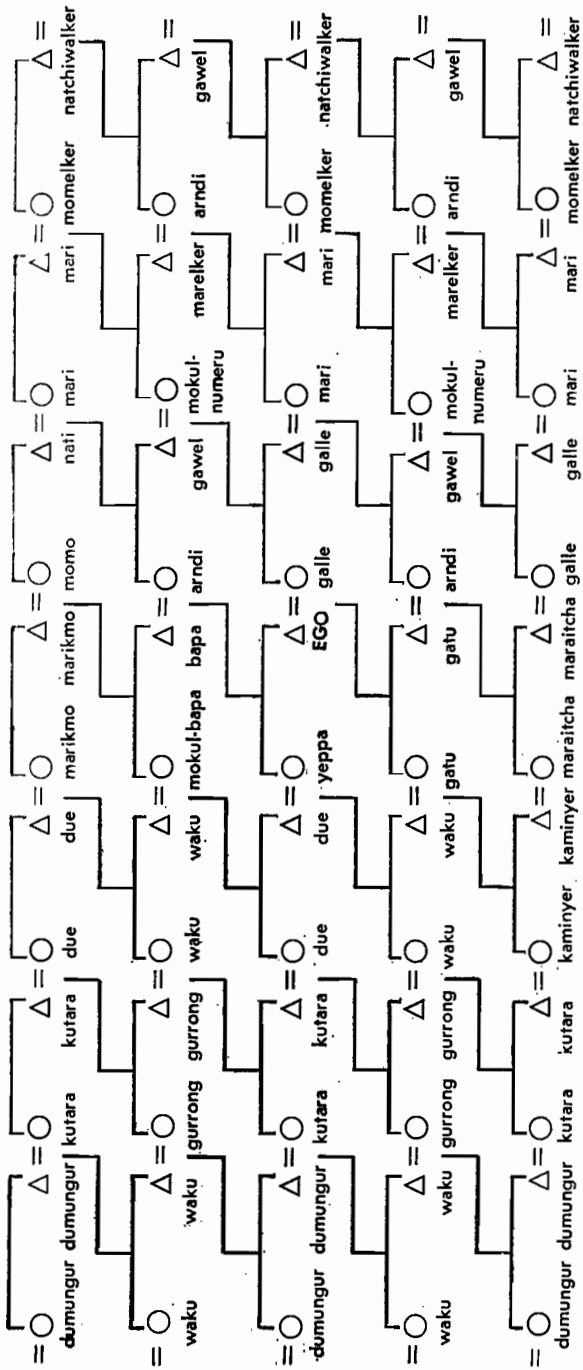

dumungur dumungur kutara kutara due due marikmo marikmo momo momo nati mari mari momelker natchiwalker
waku waku gurrong gurrong kutara gurrong waku waku mokul-bapa bapa arndi gawel mokul-numeru marelker arndi gawel
dumungur dumungur kutara kutara due due yeppa EGO galle galle mari mari momelker natchiwalker
waku waku gurrong gurrong waku waku gatu gatu arndi gawel mokul-numeru marelker arndi gawel
dumungur dumungur kutara kutara kaminyer kaminyer maraitcha maraitcha galle galle mari mari momelker natchiwalker

FIG. 29

importancia afectiva ya que, desde el punto de vista de *momelker* y de *natchiwalker*, es la persona sometida a la prohibición de los suegros".[15]

Esta interpretación nos parece seguir la ruta de un finalismo sociológico arbitrario y peligroso, puesto que termina en último análisis por explicar los fundamentos inconscientes de la vida social por superestructuras conscientes o semiconscientes y los fenómenos primarios por otros que son secundarios y derivados. Todos los especialistas de Australia subrayaron la importancia del sistema de parentesco al mostrar que las relaciones de parentesco permiten definir el status respectivo de los individuos en el seno del grupo y los derechos y deberes de unos con otros. Esa observación general perdería todo sentido si debiera admitirse, como lo propone Warner, que exigencias psicológicas determinan la presencia o ausencia de ciertos grados de parentesco, ya que nos encerraríamos en un círculo: el sistema de parentesco provoca actitudes y las actitudes modifican el sistema de parentesco. Aun cuando las relaciones de *kutara* y de *mari*, de *momelker* y de *dumungur* no existieran en la terminología, siempre habría alguien que ocuparía el lugar que esos términos designan. La función de equilibrio, desempeñada por el *kutara* y el *mari* no dejaría de estar asegurada en el seno de un sistema cuya estructura y cuya terminología fuesen simplemente diferentes. Por lo contrario, si se agregaran indefinidamente columnas suplementarias, en el sistema aparecería una función determinada para cada nueva relación de parentesco así creada.[16] Se vio que Warner, para justificar el agregado de clases suplementarias, razona como si el sistema murngin pudiese funcionar con sólo tres linajes; y como en ese caso es claro que el sistema se terminaría de modo brusco en los dos extremos, Warner hace intervenir una hipótesis que no es ni necesaria ni suficiente: no es necesaria porque teóricamente, y teniendo en cuenta la existencia de las mitades, no son tres linajes, sino cuatro, los requeridos para asegurar el funcionamiento del sistema. Por otra parte, la hipótesis psicológica no es suficiente porque no garantiza en modo alguno que se evitará que el sistema termine de modo brusco, función por la que se invocó. ¿Con quién se casa *natchiwalker* y quién se casa con *dumungur*? Las indicaciones que Warner da para este punto son oscuras: "Este tipo de matrimonio asimétrico con uno de los primos cruzados es la causa de que un pariente varón de la tercera columna patrilineal a la derecha de Ego no tenga cónyuge (en el sistema de parentesco), a menos que se adicionen linajes sin cesar para tratar de realizar una estructura simétrica; pero a medida que se sume un nuevo linaje, otro nuevo será necesario a menos que se cree un procedi-

[15] Ibíd., pág. 182.

[16] [Leach (*Rethinking Anthropology*, Londres, 1961, pág. 77) desde 1951 protestó contra mi crítica a Warner, afirmando que la interpretación psicosociológica de ese autor es perfectamente estructural y que se adhería a ella. Sin embargo, para percibir el carácter artificial de este tipo de argumento, basta comprobar que Warner duda, para construir un modelo equilibrado, entre 5 y 7 linajes, mientras que Leach —que pretende adoptar la interpretación de Warner— sólo utiliza 4 (que, por otra parte, no son los mismos que los elegidos por Warner), lo que confirma mi tesis de que tales reconstrucciones "funcionalistas" tienen un carácter tautológico: pueden proponerse demasiadas como para que una resulte buena.]

miento especial para permitir la entrada al nuevo linaje en el interior del sistema de parentesco. Es lo que hicieron los indígenas. *Natchiwalker* se casa con *mari* (no una *mari* que sea la madre de la madre); *gawel* se casa con una *mokul* alejada situada a la izquierda de Ego; *dumungur* se casa con otra *kutara* y *waku* con otro *gurrong*." [17]

[Este pasaje puede interpretarse de diversos modos. O bien estamos en presencia de una simple extensión de la nomenclatura y los términos concernientes no tienen otra función que diferenciar "allegados" por una parte y, por la otra, "allegados de allegados", vale decir, linajes según su pertenencia a una u otra mitad. O si no se refieren a separaciones reales en el ciclo de los intercambios matrimoniales. En este caso sería necesario, para poder interpretar exactamente las indicaciones de Warner, confirmadas por Elkin (1953) y por Berndt (1955), poseer informaciones demográficas —de las que carecemos— acerca de la estructura empírica de los ciclos de intercambio en los murngin; ya que el modelo teóricamente circular, que supone la regla del matrimonio con la prima matrilateral, en la práctica puede descomponerse en varios ciclos, o sea puede alargarse indefinidamente. Más adelante volveremos sobre ello. Mientras no poseamos informaciones más precisas acerca de las modalidades empíricas de los ciclos matrimoniales, nos hallaremos reducidos a hipótesis acerca de la estructura empírica del sistema, y las siguientes observaciones se presentan con esa reserva.]

Vimos que el sistema de parentesco murngin recurre a siete linajes mientras que el sistema aranda se contenta con cuatro (el del padre del padre, que es el linaje de Ego; el del padre de la madre; el del hermano de la madre del padre, y el del hermano de la madre de la madre) y que el sistema kariera recurre sólo a dos (el del padre del padre, que es el linaje de Ego, y el del padre de la madre). Esta proporción se mantiene en el número de términos de parentesco utilizados para cada sistema: mientras que el sistema kariera recurre a 21 términos de parentesco diferentes, el sistema aranda emplea 41 y el sistema murngin 71. ¿Cómo es posible que el sistema murngin, que hace una dicotomía intermedia entre la del sistema kariera y la del sistema aranda, requiera un número de términos de parentesco que es casi el doble del número del sistema más complejo?

Aquí estamos en presencia de una dificultad exactamente análoga a la que encontramos cuando comparamos los diferentes sistemas de clases. En aquel momento comprobamos que el sistema aranda parecía ser el resultado de un desdoblamiento del sistema kariera y que, sin embargo, se saltaba por encima de una etapa necesaria de la dicotomía progresiva de los cónyuges cuando se pasaba de uno a otro. Ahora comprobamos que también existe una relación entre el grado de dicotomía realizado y el número de términos de parientes utilizados: el sistema aranda, que divide en dos la división de los cónyuges efectuada por el sistema kariera, también tiene el doble de términos que él. Por lógica entonces el sistema murngin, cuya dicotomía ocupa una posición intermedia entre las dos, debería también poseer un número

[17] Ibíd., pág. 211.

intermedio de términos de parentesco. Ahora bien, posee 71, o sea un número muy superior al que el análisis teórico permitiría prever. Esa dificultad será insoluble mientras se intente hacer del sistema murngin una modalidad del sistema aranda, a menos que se esgriman argumentos psicológicos del tipo de los de Warner, que descansan sobre consideraciones extrañas a la estructura del sistema. Por lo contrario, el problema se aclara apenas se discierne, tras el sistema explícito (doble sistema de intercambio restringido de ocho clases), lo que antes denominamos el sistema implícito (sistema de

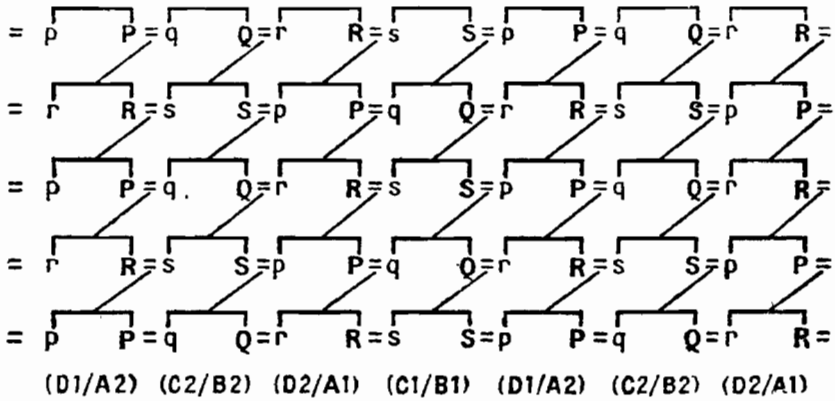


Fig. 30

intercambio generalizado de cuatro clases), que para nosotros constituye la ley del sistema murngin. En efecto, reproduzcamos la estructura del sistema de parentesco reemplazando los términos de parentesco por las clases a las que correspondería cada pariente en un sistema de intercambio generalizado (fig. 30).

Para facilitar la comparación con la fig. 23, que muestra la distribución de las clases por el uso alternado del sistema normal y del sistema alternativo de las ocho subsecciones, la figura 30 reproduce, en la base de cada linaje, la pareja patrilineal que la caracteriza en la figura precedente. Se ve que existe una total coincidencia entre las dos fórmulas, como resulta de la siguiente lista de los equivalentes entre las parejas patrilineales en una y otra:

Intercambio generalizado (cuatro clases)		*Intercambio restringido* (Uso alternado de dos sistemas de ocho clases)
PR	corresponde a	D1-A2
QS	„ „	C2-B2
RP	„ „	D2-A1
SQ	„ „	C1-B1

Ese sistema de equivalencias permite dar un paso decisivo en el desarrollo de la demostración. No sólo muestra que el sistema de intercambio generalizado coincide en todo sentido con el sistema de intercambio restringido, del que proporciona una expresión tanto más simple como más inteligible, sino que también proporciona la explicación de la razón por la cual, y de los medios por los cuales, se realizó el pasaje entre uno y otro.

Fig. 31

En efecto, en el sistema de intercambio generalizado, dos parejas idénticas pero inversas siempre corresponden a dos parejas diferentes en el sistema de intercambio restringido. Así se tiene PR = D1-A2, y RP = D2-A1; y por otra parte: QS = C2-B2, pero SQ = C1-B1. Este hecho puede expresarse del siguiente modo: en un sistema generalizado, una inversión de los términos de una pareja de secciones corresponde, en un sistema restringido, a una alternación de las subsecciones de una misma pareja, sin inversión de las secciones. En efecto, si no se consideraran las subsecciones, se tendría PR o RP = DA, y QS o SQ = CB.

Si en vez de establecer la equivalencia entre las parejas se busca establecerla entre los términos que componen las parejas, se comprobará, entonces, que a cada término del sistema generalizado siempre corresponden dos términos del sistema restringido:

P	corresponde a	D1, A1
Q	„ „	C2, B1
R	„ „	A2, D2
S	„ „	B2, C1

ya que el cambio de posición de un término en un sistema corresponde a un cambio de término, sin cambio de posición, en el otro. Ello significa que las subsecciones del sistema restringido son simplemente el resultado del desdoblamiento de las secciones primitivas del sistema generalizado. ¿Por qué ese desdoblamiento?

Cuando nos dedicamos al análisis formal del sistema de intercambio generalizado de cuatro clases, observamos que todo sucedía como si el grupo se dividiera en dos mitades patrilineales sin dicotomía matrilineal.

Ahora supongamos que ese grupo se propone agregar una división de mitades matrilineales (explícitas o implícitas) a la división existente (explícita o implícita) en mitades patrilineales. Ante todo esa transformación necesariamente se expresará por el desdoblamiento de cada sección en dos subsecciones, provenientes respectivamente de una y otra mitad matrilineal,

que denominaremos x e y. En vez de cuatro secciones P, Q, R, S, tendremos entonces ocho subsecciones, Px, Py, Qx, Qy, Rx, Ry, Sx, Sy.

Ahora admitamos que la correspondencia, observada en la página anterior, entre *una* sección del sistema generalizado y *dos* subsecciones del sis-

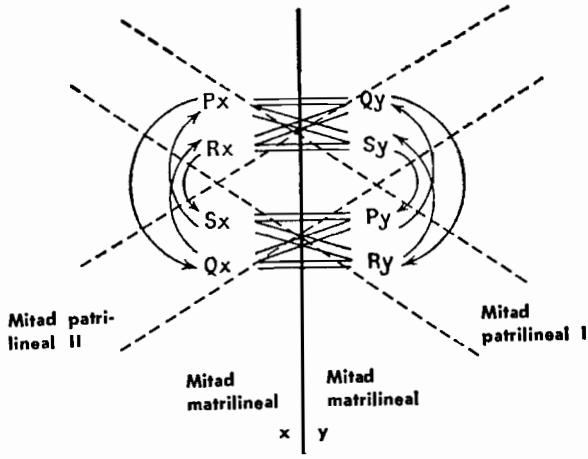


FIG. 32

tema restringido, se explica por el desdoblamiento de las secciones bajo la influencia de la nueva dicotomía matrilineal. Tendremos el siguiente sistema de equivalencias:

Mitad patrilineal I:

Px = A1 Py = D1 Rx = A2 Ry = D2

Mitad patrilineal II:

Qx = C2 Qy = B1 Sx = C1 Sy = B2

Y, como lo muestra la figura 31, se establecerá la fórmula del matrimonio y de la filiación, en un sistema de intercambio generalizado, con convenciones iguales a las figuras 24 y 25. Ello también puede expresarse en un esquema de tipo semejante al que utilizamos para el sistema murngin, ubicando cada subsección x o y del sistema de intercambio generalizado en el lugar de la subsección correspondiente del sistema de intercambio restringido (fig. 32).

Al aplicar la doble ley de la exogamia de mitad patrilineal y de la exogamia de mitad matrilineal, tenemos entonces:

Un hombre Px	se casa con una mujer Qy	los hijos son Ry
,, ,, Rx	,, ,, ,, ,, ,, Sy	,, ,, ,, Py
,, ,, Sx	,, ,, ,, ,, ,, Py	,, ,, ,, Qy
,, ,, Qx	,, ,, ,, ,, ,, Ry	,, ,, ,, Sy

y:

Un hombre Py	se casa con una mujer Qx	los hijos son Rx
„ „ Qy	„ „ „ „ „ Rx	„ „ „ Sx
„ „ Ry	„ „ „ „ „ Sx	„ „ „ Px
„ „ Sy	„ „ „ „ „ Px	„ „ „ Qx

fórmula que establece la identidad definitiva del sistema de intercambio generalizado, desdoblado por la introducción de la dicotomía matrilineal, y del sistema murngin de ocho subsecciones, tal como se la describió más arriba. A partir de ahí esa identidad es perfectamente clara; y encontramos al mismo tiempo la razón de la yuxtaposición de los dos sistemas que respectivamente llamamos normal y alternativo y la verificación de la ley —que adelantamos como hipótesis de trabajo— de que el matrimonio preferencial con la hija del hermano de la madre implica el uso alternado de esos dos sistemas. El principio de intercambio generalizado en efecto lega su herencia al nuevo sistema: esa herencia reside en que el nuevo sistema se mantiene como un sistema orientado, y que las direcciones son irreversibles. Los pares no se constituyen de la misma manera según la perspectiva en que se los considere: al leer de x a y, los pares concuerdan con el sistema normal; al leer de y a x, los pares concuerdan con el sistema alternativo. Vale decir que, como postulamos, uno de cada dos matrimonios concuerda con uno de los sistemas, y uno de cada dos con el otro. En lugar de la verdadera simetría de los sistemas kariera y aranda encontramos una seudosimetría que en realidad equivale a dos estructuras asimétricas superpuestas.

La causa de la dificultad señalada en el comienzo de este capítulo debe buscarse en esa estructura, no simple, sino desdoblada. Observamos la enorme extensión del sistema de parentesco murngin que coincide con un número de términos de parentesco que es casi el doble del encontrado en los sistemas más complejos del tipo aranda. Si se acepta considerar al sistema murngin como una estructura primitivamente asimétrica y, si así puede decirse, ulteriormente reproducida en dos ejemplares adjuntados, para satisfacer la exigencia de una ley simétrica, esas particularidades se explican. Tal vez este punto resulte más claro si utilizamos la siguiente imagen que sólo tiene, por supuesto, el valor de una metáfora. Puede considerarse un sistema de intercambio generalizado de cuatro clases como una estructura en un espacio geométrico de tres dimensiones: ya que el ciclo se cumple de P a Q, de Q a R, de R a S, y finalmente vuelve a P por la dirección opuesta a aquella de donde se partió. En suma, exactamente como puede irse de París a Moscú, de Moscú a Shangai, de Shangai a Nueva York, y de Nueva York volver por fin a París. Se vuelve por el oeste al punto que se había dejado por el este. Por lo contrario, un sistema de intercambio restringido puede figurar en un espacio geométrico de sólo dos dimensiones: sea cual fuere el número

de clases, nunca hay más de dos puntos que, por un itinerario fijo, unen directamente dos puntos, itinerario que puede recorrerse en los dos sentidos.

Cuando el agregado de las mitades matrilineales transforma al sistema de tipo generalizado para darle, por lo menos, la apariencia de un sistema de intercambio restringido, se plantea un problema de representación bien conocido por los geógrafos: ¿cómo representar sobre un plano el aspecto exterior de un cuerpo de tres dimensiones? Los cartógrafos disponen, para ello, de diferentes métodos de proyección, si bien, por otra parte, ninguno de ellos representa realmente una solución satisfactoria. Así, en vez de mostrar sólo una mitad de la superficie terrestre, se adhieren dos hemisferios que se funden en su punto de unión y que representan uno el mundo oriental y otro el mundo occidental. La parte más occidental de un hemisferio y la parte más oriental del otro, que en realidad coinciden, están representadas con un máximo grado de alejamiento.

Para solucionar tal dificultad, se recurre a veces a un artificio suplementario: con el fin de que resulte perfectamente clara la continuidad entre las

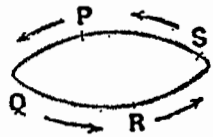


Fig. 33

regiones representadas en el extremo derecho del mapa y las representadas en el extremo izquierdo, se repite a la derecha una parte de los territorios representados a la izquierda, e inversamente. Los países que ocupan el medio del mapa figuran entonces una sola vez, pero los que están sobre los costados aparecen dos veces: una vez "en serio" y otra "para recordar". Creemos que el desarrollo excepcional del sistema de parentesco murngin se debe a un artificio análogo. No porque los indígenas hayan operado este desdoblamiento de modo consciente y voluntario: la complicación que resulta es demasiado grande y demasiado inútil como para que nos detengamos en esa hipótesis. El desdoblamiento más bien se explica por la dificultad lógica que encontraron para concebir el sistema después de la introducción de las mitades matrilineales, como especie del intercambio restringido y como especie del intercambio generalizado. Todo sucedió como si el espíritu indígena hubiese buscado en vano representar simultáneamente una misma estructura en el espacio de tres dimensiones y en un plano, y la hubiera imaginado bajo la doble perspectiva de la continuidad y de la alternancia. ¿Qué resultó entonces?

Representemos las secciones de un sistema de intercambio generalizado sobre la línea ecuatorial de una esfera (fig. 33).

Si partimos de R es evidentemente posible volver a S por dos direcciones. Pero esas dos direcciones no son equivalentes para el sujeto. Puesto que al seguir el itinerario S - P - Q - R se encamina, si así puede decirse, en

el sentido de la rotación del sistema; constantemente se encuentra enfrentado con la dirección que debió adoptar en la búsqueda de esposa; por lo contrario, al seguir el itinerario Q - P - S - R, el sujeto se encamina en el sentido contrario; está obligado a volverse y a enfrentarse con la dirección en la cual, no él, sino su hermana, se dirigió para encontrar a un cónyuge. Cuando buscó representar esa estructura orientada en el espacio sobre un espacio plano, el pensamiento indígena naturalmente desdobló, a la derecha y a la izquierda del sujeto, esos dos itinerarios que se encuentran revestidos con significaciones tan diferentes. Partiendo de la sección del sujeto R plegó, a la derecha, la curva S - P - Q obtenida al seguir el sentido prescripto por el sistema, y plegó, a la izquierda, la curva Q - P - S que corresponde al sentido prohibido.

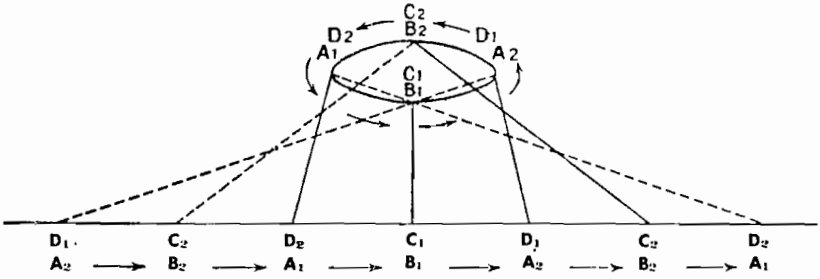


FIG. 34

El ciclo patrilineal del sujeto (C1-B1 para Ego de la sección R) está, por lo tanto, representado una sola vez; mientras que los tres ciclos restantes están representados dos veces cada uno: una vez a la derecha y una vez a la izquierda. Así, a la derecha tenemos los linajes sucesivos D1-A2, C2-B2, y D2-A1, y a la izquierda los linajes idénticos que se suceden en el orden inverso y en cierta forma hacia atrás: D2-A1, C2-B2, D1-A2. La estructura en el espacio se proyectó sobre el espacio plano de tal modo que al punto de la estructura en el espacio que está ocupado por la sección del sujeto corresponde un punto y uno solo de la proyección plana, mientras que a cada uno de los tres puntos de la estructura en el espacio ocupado por las tres otras secciones corresponden dos puntos, simétricos y opuestos.

Los tres grupos centrales: D2-A1, C1-B1, D1-A2 no se encuentran afectados por la transformación y constituyen la base común e inmutable del sistema generalizado y de su transposición bajo una forma restringida. El grupo C2-B2 que, en el sistema generalizado, tenía como función cerrar el ciclo al proporcionar esposas a D1-A2 y esposos a D2-A1, se desdobla en dos grupos C2-B2, ubicados a los costados derecho e izquierdo del conjunto fijo constituido por los tres grupos centrales; por fin, más allá de C2-B2, cada grupo estable D2-A1 y A1-B2 se reflejan, uno en el extremo derecho, el otro en el extremo izquierdo del sistema. Desde el punto de vista de su función en el sistema, los tres grupos centrales son grupos "verdaderos" y sucede lo mismo para cada uno de los dos grupos C2-B2, desempeñando uno de esos

papeles según la perspectiva en que uno elija situarse. Pero los dos grupos extremos que, en posición simétrica pero inversa, reproducen los dos grupos terminales de la tríada central, no pueden ser otra cosa que ecos o reflejos. Es así que todos los términos de parentesco que les corresponden son la repetición literal, o en la forma de diminutivo, de los términos de parentesco propios del linaje homólogo. Al mirar a la izquierda, Ego percibe en hilera a D2-A1 (verdadero) y a D1-A2 (reflejo) pero no ve a D1-A2 (verdadero) que se halla a la derecha. Del mismo modo, al mirar a la derecha ve a D1-A2 (verdadero) y a través de él a D2-A1 (reflejo), pero no ve a D2-A1 (verdadero) que se halla a la izquierda. Así la terminología de D1-A2 (reflejo) repite la de D2-A1 (verdadero), que es semejante con respecto a las secciones y a las subsecciones; y la terminología de D2-A1 (reflejo) repite la de D1-A2 (verdadero), que mantiene con él la misma relación.

Ya dijimos que no podrá agotarse la teoría del sistema murngin hasta que no se disponga de informaciones precisas sobre el modo en que se cierran los ciclos de los matrimonios. Pero ya se ve que el sistema de parentesco murngin tiene todas las apariencias de un sistema de cuatro parejas patrilineales en el cual se debieron reproducir tres parejas, cada una según dos ejemplares, con el fin de resolver un problema de representación. Lo único que no se divide es la pareja de Ego y la razón de ello es clara: ya que Ego no puede percibirse a sí mismo y percibir su propio linaje al mismo tiempo como sujeto y como objeto.

[Leach y luego Berndt y Goody, fundándose en la frase "la manera según la cual se cierran los ciclos del matrimonio", me acusaron: 1) de confundir, como Lawrence y Murdock, las *local lines* y las *descent lines*, y 2) de postular sin razón la circularidad del sistema murngin.

En lo que se refiere al primer punto basta considerar la figura 34 y su comentario, página 242, para ver que en vez de ignorar la diferencia entre *local lines* y *descent lines*, fui el primero en formularla, aunque en términos diferentes, y el primero en reducir a $3 + 1 = 4$ el número de los grupos "verdaderos" (según mi terminología), resultado que Leach no hizo más que retomar adjudicándome una diferente concepción.

De todos modos, Leach no advierte que para que la formulación particular que adopta fuera exacta debería invertirla: el número de las *local lines* está determinado, pero, por cierto, es elevado. Son las *descent lines* y no las *local lines*, a las que les corresponde el número 4; 3 que cada individuo aplica sin equívoco a *local lines* concretas y 1 que puede aplicar a una cuarta que puede hallarse alejada a la izquierda o a la derecha. Todas las *descent lines* restantes son repeticiones terminológicas de las precedentes que Ego proyecta, por así decirlo, sobre *local lines*, aun más indirectamente allegadas a la suya, con el fin de poder nombrarlas.

Entonces resultaría falso decir que el sistema murngin comprende 7 *descent lines* y 4 *local lines*. En realidad, la sociedad murngin, observada en un momento cualquiera, comprende un número finito (pero elevado) de *local lines* al que desconocemos. Para definir sus relaciones de parentesco cada Ego dispone de 4 *descent lines* de las cuales 3 son fijas y 1 es móvil, que le

sirven para ubicarse respecto de 4 *local lines*: la suya, la de sus donadores de mujeres y la de sus receptores de mujeres, más una que puede ser, según su voluntad, la de los donadores de sus donadores o la de los receptores de sus receptores. Y como parece que los ciclos de intercambio ponen en juego a más de 4 grupos locales, Ego se vio llevado a inventar términos suplementarios (pero derivados de los anteriores) para designar eventuales *local lines* que corresponden a sus donadores de mujeres o a los donadores de sus donadores, o bien a sus receptores o a los receptores de sus receptores. Por fin, si los ciclos se extienden aun más, siempre puede repetir *ad libitum* el mismo proceso o —si se extienden menos— abandonar ciertas denominaciones lejanas en provecho de otras más cercanas; con todo, la única condición es que el ciclo esté efectivamente cerrado, vale decir, que abarque un número par $\geqq$ 4 *local lines* (en virtud de la existencia de las mitades patrilineales).

Elkin y Radcliffe Brown razonaron acerca de ciclos $\geqq$ 10 (o nunca cerrados), mientras que Lawrence y Murdock elaboraron una solución terminológica particular para un ciclo = 8, pero, paradójicamente, interpretando mal una observación de Webb que se relaciona (como lo sospechó Elkin) con un ciclo = 6. Pueden realizarse todas estas combinaciones al precio de una fluctuación estadística de la relación entre matrimonios normales y matrimonios alternativos, la cual no pondrá en peligro el equilibrio del sistema con tal de que en alguna parte se produzca una fluctuación estadística igual y con sentido inverso.

Ello significa que la distinción entre *local lines* y *descent lines* es aún muy simplista. De hecho, deben distinguirse tres cosas: las *descent lines obligadas* que son 3 + (1); las *descent lines facultativas* que son 4 — (1); y las *local lines* cuyo número no sabemos, y que es siempre variable según el lugar y el momento, pero que no podría ser inferior a 4 y que (en razón de la extensión del sistema terminológico) por regla general debe ser mucho más elevado.

El segundo reproche que se me hizo —el de postular sin razón la circularidad del sistema— proviene de una confusión entre modelo y realidad empírica. El modelo de un sistema generalizado necesariamente implica una cierta circularidad, por más que pueda ser simple o compleja y tener formas variadas. Pero la realidad empírica es mucho más laxa. Entre todos los ciclos de alianza observables empíricamente se encontrará una cierta proporción de ciclos circulares, sea a corto término (3 en rigor, por lo menos 4 entre los murngin a causa de la división en mitades) o bien a largo plazo; y otros, que no se "cierran" jamás porque se "pierden". Ya que existe *un gran* número de los que se "pierden", todo lo que se requerirá para que el modelo sea válido, es que el número de los que se pierden en un sentido sea aproximadamente igual al número de los que se "pierden" en el otro sentido, de modo que, también negativamente, se equilibren las pérdidas. Tal como lo reconoció Leach, expliqué ampliamente, a propósito de los katchin, la concepción flexible que debe adoptarse respecto de la circularidad empírica. Siempre se distinguirá a ésta de la circularidad teóricamente rigurosa del modelo, sea la de los indígenas o la de los etnólogos. Cuando me planteo (por

otra parte, luego de Warner) la cuestión de la circularidad del sistema murngin, no se trata entonces de que piense en una circularidad empírica sino en el modelo objetivo de circularidad por medio del cual los indígenas conceptualizan su sistema. Y la anomalía que, al igual que Murdock y Lawrence, percibo desde ese punto de vista en el sistema murngin es que el modelo de circularidad aparece claramente en el sistema de clases, pero no en el terminológico; anomalía que, según muestro, desaparece al introducirse la hipótesis de una alternancia de orden estático entre el matrimonio normal y el matrimonio optativo.

Por lo tanto, no sólo me adelanté a mis críticos al distinguir las *descent lines* de las *local lines* y al mostrar que una de las dos categorías no debía exceder de 4 términos. Igualmente anticipé la solución de la controversia ulterior entre Leach y Berndt acerca de la cifra exacta (4 para uno, 3 para el otro) mostrando que 4 líneas podían analizarse en 3 fijas y 1 móvil: sólo 3 con existencia objetiva, y la elección de la cuarta en función de la perspectiva particular en la que se sitúa Ego.

Pretender que un sistema de matrimonio matrilateral no necesariamente es circular, por lo menos en teoría, conduciría a afirmar que un ciclista cuyo manubrio estuviese siempre inclinado en el mismo sentido no giraría en círculo. Sin duda, es posible que jamás vuelva a su punto de partida. Pero puede considerarse estadísticamente probable que si varios ciclistas efectúan, en el mismo sentido, un número bastante grande de recorridos, inevitablemente volverán al punto de partida de uno de ellos y que esto sucederá varias veces. Para que un sistema matrilateral esté totalmente desprovisto de circularidad sería necesario que el número de las *local lines* fuera infinito. Y cuanto menor sea el número de *local lines* más probable será que se manifieste una circularidad aproximada. En efecto, la circularidad de los sistemas asimétricos no se debe a una disposición preordenada de los *local groups*, sino al hecho de que, cualesquiera que sean las relaciones que instauren entre sí, el espacio genealógico en el que se mueven es "curvo".

En consecuencia, puede estarse de acuerdo acerca de la distinción entre *local lines* y *descent lines*, pero no por ello la interpretación del sistema murngin deja de enfrentarse con nuestra ignorancia: primero, del número de las *local lines* en un momento cualquiera; segundo de la longitud de las redes de alianza que las unen: ¿son cortas? ¿son largas? ¿se cierran o quedan abiertas? Y en el caso de que se cumplan todas esas eventualidades, ¿con qué frecuencia y en qué proporción lo hacen?

Sólo si se tuviera una respuesta para esas preguntas se podría entrever la solución de un problema que por una parte Murdock y Lawrence y por la otra Berndt y Leach se apresuraron en eliminar, si bien en sentidos opuestos: unos afirmando la equivalencia de las *descent lines* y las *local lines*; los otros rechazándola totalmente.

La verdad parece ser que, aunque teóricamente distintas, unas en el nivel conceptual y las otras en el nivel demográfico, en la práctica, hasta cierto punto, deben poderse *ajustar*. Así como lo señalaba en la primera edición de este libro, no sabemos exactamente cómo se las ingenian los murngin para

lograrlo. La estructura del sistema es tal que existen *local lines* y esas *local lines* pueden organizarse en ciclos de alianza. Entonces debemos encontrar empíricamente ciclos de distinta longitud, pero jamás podrían ser impares (a causa de la división en mitades patrilineales). Cuando esos ciclos son 7 + 1, 7 + 3, 7 + 5, etc., la nomenclatura que puede aplicárseles es la observada por Warner y por Elkin; es claro que la observación de Webb objetada, es sin embargo perfectamente posible y concierne a un caso particular en el que el ciclo de *local lines* es igual a 7 — 1.

En resumen, la paradoja murngin se reduce a lo siguiente, y en nuestras páginas 240-242 ya proponíamos una interpretación: un sistema conceptual (*descent lines*) de rango impar se utiliza para describir un sistema real (*local lines*) de rango par. El ajuste se realiza o bien por repetición (Elkin, Radcliffe Brown), o bien por eliminación (Webb) de algunas series conceptuales. Pero no existe razón teórica alguna para acordar la exclusividad a uno u otro procedimiento. Igualmente sería un abuso afirmar, como implícitamente lo hacen los observadores, pero contradiciéndose unos a otros, que las *local lines* nunca "forman ciclos" o que siempre "forman ciclos" con la misma periodicidad. Sin necesidad de visitar a los murngin, puede afirmarse que la verdad se encuentra a mitad de camino entre esos dos postulados, de los que ningún observador parece sospechar que le hubiera sido fácil verificarlos empíricamente por medio de genealogías, si así puede decirse, "laterales", vale decir, restituyendo un cierto número de ejemplos de redes concretas de alianza entre *local groups*. En el prefacio de la segunda edición de *A Black Civilization*, Lloyd Warner me reprocha —manifiestamente sin leerme, ya que la fórmula que utiliza dista mucho de los problemas sobre los cuales concentré mi discusión— no haber fundado el análisis sobre el estudio de las genealogías. Podría responder: de acuerdo, pero *¿de quién es la culpa?* Ya que es claro que su admirable libro consiste principalmente en modelos abstractos de la realidad empírica, pero los datos concretos, genealógicos y demográficos están totalmente ausentes y sentimos su carencia. No dudo de que Warner los haya utilizado para elaborar sus modelos; pero, puesto que no nos pone en condiciones de que podamos extraer otras deducciones que las suyas, no tiene fundamento para reprocharnos no haberlos usado.]

Las observaciones realizadas por McConnel entre las tribus de la Península del Cabo de York confirman directamente nuestra interpretación. Esas tribus practican el matrimonio matrilateral, como los murngin, pero no reconocen, según los grupos, más que cinco o seis linajes. Sin embargo, la nomenclatura del sistema se extiende a siete linajes como en el caso del sistema murngin, y la autora indica de modo formal que el séptimo linaje situado a la izquierda no es más que el reflejo del primero de la derecha:[18] así, el ciclo real resulta más corto de lo que aparece luego de un examen superficial de la terminología. En realidad, en el cuadro del sistema wikmunkan, el tercer linaje situado a la derecha de Ego y el tercer linaje de la izquierda,

[18] U. McConnel, Social Organization of the Tribes of Cape York Peninsula, North Queensland, *Oceania*, vol. 10, 1939-1940, pág. 445.

desdoblan el linaje de Ego, si se exceptúan algunas diferencias terminológicas en la generación de Ego y en las dos generaciones inmediatamente consecutivas, en orden ascendente y descendente. Esas diferencias pueden explicarse porque, como se verá en el capítulo siguiente, cada linaje está subdividido en dos ramas, respectivamente la mayor y la menor, y porque el tercer linaje de la izquierda está representado por una rama mayor y el tercero a la derecha por una menor. En realidad, es posible que el sistema wikmunkan fuese, entonces, un sistema de tres linajes, de la misma manera en que el sistema murngin es un sistema de cuatro linajes.

Se ve entonces la razón de la anormal extensión del sistema y el número elevado de los términos de parentesco. El prolongamiento —en sí mismo incomprensible— del sistema, que hace que englobe a siete linajes, se explica cuando se lo concibe como un sistema de cuatro linajes prolongado por su propia imagen. Si consideramos los términos de parentesco comprendemos que cada linaje, al extenderse sobre cinco generaciones y al disponer en cada generación de un término para el grupo masculino y de un término para el grupo femenino, haya necesitado diez términos. Agreguemos un término suplementario en el linaje de Ego, necesario porque el mismo Ego puede ser hombre o mujer, y tendremos para los cuatro linajes fundamentales 41 términos de parentesco, o sea el mismo número que en un sistema de tipo aranda. Pero como cada linaje se reproduce según dos ejemplares, salvo el linaje de Ego con 11 términos, fácilmente encontramos la cifra 81, que ya no implica misterio alguno.

Capítulo XIII

REGIMENES ARMONICOS Y REGIMENES NO ARMONICOS

Si nuestro análisis es exacto, el problema de los sistemas periféricos, sin clase o con un número de clases aberrante, debe plantearse según un nuevo enfoque. Ahora bien, la insuficiencia de una tipología que pretenda fundarse exclusivamente en los sistemas kariera y aranda proviene de la existencia de sistemas, en el sur y en el norte de Australia, que recurren no a dos, cuatro u ocho linajes sino a un número impar: tres en el sur de Australia, tres, cinco, seis (considerado como múltiplo de tres) y siete en el norte. Al mismo tiempo, esos sistemas practican la dicotomía de los primos cruzados en matrilaterales y patrilaterales que nos pareció imposible en los sistemas precedentes.

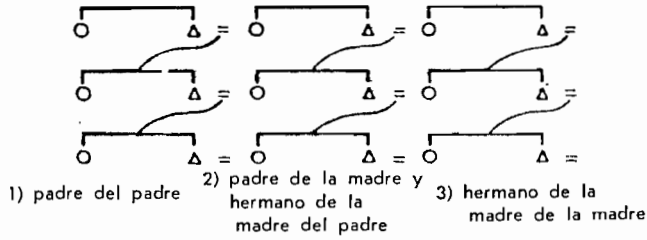


Fig. 35

En el noroeste de Australia, los karadjeri de La Grange sólo reconocen tres linajes: el del padre del padre, el del padre de la madre (identificado con el hermano de la madre del padre) y el del hermano de la madre de la madre. Como el matrimonio, prohibido con la hija de la hermana del padre, es autorizado con la hija del hermano de la madre, la estructura parece ser del siguiente tipo (fig. 35).

Elkin caracteriza el sistema diciendo que allí el intercambio de las hermanas está prohibido.[1] Sin duda, lo está según la fórmula en vigencia en los sistemas de tipo kariera o aranda. Queda por saber si no es la noción misma de intercambio, tal como puede elaborarse sobre la base de esos sistemas, la que debe transformarse para permitir la integración de nuevas modalidades.

Se conoce otro sistema tripartito y verosímilmente del mismo tipo, entre los tiwi de las islas Bathurst y Melville en el noreste del Puerto Darwin: los

[1] A. P. Elkin, Kinship in South Australia, *Oceania*, vol. 8, 1937-1938; vol. 9, 1938-1939; vol. 10. 1939-1940, pág. 423; Social Organization in the Kimberley Division, ibíd., vol. 2, págs. 299-312.

tiwi están divididos en 22 clanes totémicos matrilineales, repartidos en tres fratrias exogámicas no designadas.[2] Probablemente su sistema no deje de tener alguna relación con el de los larakia y el de los wulna, cercano al sistema murngin pero mucho más simple. No hay ni mitades, ni sección, y el sistema sólo reconoce cinco linajes (como en los yir-yoront) unidos según la fórmula del intercambio generalizado (matrimonio con la hija del hermano de la madre).[3]

Sobre todo merece nuestra atención el sistema mara, a causa de que su ubicación septentrional y sobre la costa hace a los mara y a los anula vecinos, o casi vecinos, de los murngin, y a causa de los caracteres particulares que presenta. En la base del golfo de Carpentaria y en la desembocadura del río Roper se encuentra un grupo de tribus cuya nomenclatura de parentesco reproduce el tipo aranda, pero que, en vez de ocho subsecciones, sólo poseen cuatro divisiones designadas. Además, el hijo permanece en la división de su padre, lo que otorga a las cuatro divisiones el carácter de linajes patrilineales repartidos por pares entre dos mitades.[4]

Las reglas del matrimonio establecen que un hombre no puede casarse ni en su división, ni en la división alterna de su mitad, ni en la división de su madre. Entonces sólo resta el matrimonio con una mujer de la división alterna a la de la mitad de la madre. Si llamamos a las cuatro divisiones P, Q (mitad I) y R, S (mitad II), un hombre P no podrá casarse más que con una mujer R si su madre es S, y con una mujer S si su madre es R. Las esposas de los hombres de un mismo linaje patrilineal P entonces serán alternativamente R y S.

Radcliffe Brown y Warner después, intentaron armonizar la estructura social y la nomenclatura de parentesco. Se fundan en la alternancia de la clase en la serie de las madres para reconocer, en cada división designada, dos subdivisiones no designadas, que implican destinos matrimoniales diferentes. En otras palabras, la división P recubriría una subdivisión en P*a* y P*d* que no se formula, pero cuya realidad se haría sentir en el hecho de que un hombre de P*a* se case con una mujer R y un hombre de P*d* con una mujer S. Se tendrían, en lugar de cuatro secciones, las siguientes ocho subsecciones:

Murungun *a* .	(P)	Purdal *b*	(R)
Murungun *d* .		Purdal *c*	
Mumbali *a* ..	(Q)	Kuial *b*	(S)
Mumbali *d* ..		Kuial *c*	

[2] C. W. M. Hart, The Tiwi of Melville and Bathurst Islands; Personal Names among the Tiwi, *Oceania*, vol. 1, 1930-1931.

[3] W. L. Warner, *Kinship Morphology*..., págs. 73-74 y cuadro VII.

[4] A. R. Radcliffe Brown, *The Social Organization*..., pág. 41. W. L. Warner, *Kinship Morphology*..., págs. 78-79.

El sistema del matrimonio se vuelve entonces idéntico al de un sistema aranda (fig. 36). Radcliffe Brown concluye: "Así se ve que cada una de las cuatro semimitades comprende dos grupos, que son el equivalente exacto de las subsecciones de las demás tribus." [5]

A propósito del sistema murngin se nos presentó un problema análogo, pero nos dirigimos hacia una solución diferente. Nos pareció que ese sistema, con sus ocho subsecciones designadas o no, debía interpretarse como el resultado de un esfuerzo para adaptar un sistema de cuatro clases de un tipo diferente a las fórmulas aranda. La presencia del sistema mara en una región vecina hace mucho más verosímil esa hipótesis y, al mismo tiempo, plantea la cuestión de si el sistema mara no debe interpretarse del mismo modo, vale decir, como un sistema de efectivamente cuatro clases y que hubiera tomado en préstamo la nomenclatura de tipo aranda. Enseguida se pre-

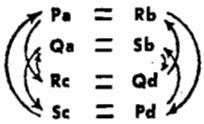


FIG. 36. — (Según W. L. Warner, op. cit., pág. 79.)

senta un argumento en apoyo de esa interpretación: si el sistema mara difiriera de un sistema aranda sólo porque sus subsecciones no se designan, las reglas del matrimonio deberían ser rigurosamente idénticas en los dos casos. Ahora bien, nada de esto sucede. Sharp estableció la presencia de una fórmula de matrimonio alternativo en los sistemas de tipo mara que estudió en la parte noroeste de Queensland: "Las reglas de matrimonio pertenecen al tipo aranda normal, según el cual un hombre y su hermana se casan con el hijo y la hija de la hija del hermano de la madre de la madre. Sin embargo, pueden casarse con el hijo y la hija del hermano de la madre." [6] En esas condiciones bien podemos preguntarnos si los dos sistemas no son estructuralmente diferentes.

Ahora bien, en otra región del mundo existe un sistema semejante al sistema mara y esta vez independientemente de todo sistema aranda: es el de los munda del norte de la India.[7] El sistema recurre a dos grupos patrilocales, cada uno dividido en dos clases matrimoniales. Si llamamos P y R a las dos divisiones de un grupo, y Q y S a las dos divisiones del otro, la regla del matrimonio se establece del siguiente modo: si una generación practica matrimonios de tipo P = Q o R = S, la generación siguiente deberá casarse según las fórmulas P = S y R = Q. Sin embargo, se agrega que mientras la regla del matrimonio P = Q está en vigencia, R puede benefi-

[5] Loc. cit.

[6] L. Sharp, Semi-moieties in North-Western Queensland, *Oceania*, vol. 6, 1935-1936, pág. 158.

[7] Cf. capítulo XXVI.

ciarse con una alianza alternativa, sea con Q, sea con S, y a la inversa. Sharp señaló un desarrollo análogo en los laierdila de las islas y de la costa de Queensland: su sistema es de tipo mara, pero con dos posibilidades suplementarias de matrimonio, uno con la hija del hijo del hermano de la madre, el otro con la hija de la hermana del padre del padre.[8] Vale decir, "un hombre A1 puede casarse con una mujer de cualquiera de las subsecciones B1, B2, C1 o C2, o sea con cualquier mujer de la mitad alterna a la suya"; [9] las subsecciones entonces sólo sirven para determinar la pertenencia de los hijos, en función de la subsección de la madre. Parece ser que en los munda la situación es igual, ya que el tipo de matrimonio prescripto para una generación determina el tipo prescripto para la generación siguiente, sea cual fuere el modo según el cual el padre se casó efectivamente.

Cuando analicemos el sistema munda mostraremos que la única interpretación satisfactoria de ese sistema consiste en tratarlo como un sistema de cuatro clases, que favorece el matrimonio con la hija de la hermana del padre. Además veremos cuál es la relación fundamental que asocia el matrimonio patrilateral con el matrimonio matrilateral. A partir de ese momento se plantea seriamente la cuestión de saber si el sistema mara debe considerarse simétricamente como un sistema de cuatro clases y de matrimonio patrilateral transformado en sistema aranda, del mismo modo que el sistema murngin se nos presentó como un sistema de cuatro clases y matrimonio matrilateral traducido, según un formulario complejo, a los términos de sistema aranda. Como vimos, la fórmula alternativa del matrimonio mara preserva aún de hecho esa forma de matrimonio.

Por otra parte, frente a Queensland, en la Península del Cabo de York, las dos formas de matrimonio existen una al lado de la otra. Sin embargo, resulta particularmente significativo que los wikmunkan que son matrilaterales autoricen el matrimonio con la hija de la hermana del padre, así como con la hija del hermano de la madre, y sólo prohíben de modo estricto el matrimonio con la prima cruzada bilateral. Al lado de ellos, pero más hacia el este, los kandyu practican exclusivamente el matrimonio patrilateral.[10]

Parece entonces que la principal diferencia entre el sistema mara y el sistema murngin reside en que éste adoptó abiertamente las ocho clases con el fin de preservar su orientación específica, mientras que el sistema mara, —por permanecer fiel a su estructura primitiva— debió consentir en ahogar su orientación patrilateral en la fórmula, aparentemente bilateral, de su matrimonio alternativo, que es de tipo kariera: la hija de la hermana del padre es, al mismo tiempo, hija del hermano de la madre, como surge claramente del cuadro II de Sharp.[11]

[8] L. Sharp, op. cit., pág. 161.

[9] Ibíd., pág. 162.

[10] U. McConnel, *Social Organization*..., pág. 437; acerca de su interpretación de esas diferencias y nuestra crítica, cf. capítulo XXVII. [A partir del momento en que se publicó este libro ya no parece tan cierto que el matrimonio patrilateral exista entre los kandyu.]

[11] L. Sharp, op. cit., pág. 171.

Es cierto que Sharp mostró que los laierdila distinguen efectivamente a sus semimitades, si no en la reglamentación del matrimonio por lo menos en su sistema totémico particular. Y Elkin presentó observaciones análogas: "Sabemos que las subsecciones, las secciones y las mitades tienen, a menudo, una naturaleza totémica y que, por lo menos en ciertas regiones, se difundieron o se están difundiendo bajo la forma de un sistema totémico." [12] Pero en los laierdila sólo los cuatro grupos P, Q, R, S, son designados objetivamente. El hecho de que las parejas de subsecciones sean tratadas como unidades no implica en modo alguno que esa unidad se perciba como la unidad de una pareja. Por lo menos en el análisis de Sharp nada justifica tal conclusión. No obstante, en la medida en que la conversión del sistema a la fórmula aranda se persiga con éxito, podrá esperarse que se constituya la noción de subsección. El punto importante se encuentra en otra parte: mientras no se disponga de más información, el sistema mara no debe considerarse como un sistema aranda que hubiera perdido algunos de sus caracteres superficiales, sino como un sistema original y heterogéneo al que se están imponiendo progresivamente caracteres aranda.

¿Es este enfoque igualmente confirmado por los grupos aberrantes del sur que por los del norte?

Los arabana reconocen tres linajes: el del padre del padre (clasificado con el hermano de la madre de la madre); el del hermano de la madre del padre, y el del padre de la madre. El hecho de que el padre del padre se clasifique junto con el hermano de la madre de la madre, mientras que el hermano de la madre del padre se distingue del marido de la madre de la madre, sugeriría un sistema primitivo de matrimonio con la hija de la hermana del padre.[13] Los indígenas niegan enérgicamente que se haya practicado forma alguna de matrimonio entre primos cruzados, contrariamente a las indicaciones antaño proporcionadas por Spencer y Gillen.[14] Sin embargo, los esposos de los hijos siguen identificándose con los hijos de la hermana, ecuación típica de un sistema fundado en el matrimonio de los primos cruzados. Para complicar la situación, Spencer y Gillen habían señalado una identificación terminológica: hermana del padre = madre del padre, que Elkin no pudo volver a encontrar, por más que el uso semejante existe siempre en los yaraldé y en los ungarinyin.[15] Veremos que la identificación de los parientes que pertenecen a dos o varias generaciones consecutivas es característica de

[12] A. P. Elkin, *Sections and Kinship in Some Desert Tribes...*, pág. 24; cf. también del mismo autor: Studies in Australian Totemism, *Oceania Monographs*, núm. 2.

[13] A. P. Elkin, Kinship in South Australia, op. cit., págs. 441 y 448.

[14] B. Spencer y F. J. Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, págs. 59-68.

[15] [Needham, "Patrilateral Prescriptive Alliance and the Ungarinyin", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 16, núm. 3, 1960, pág. 285, n. 33) se debate en falso contra esa afirmación. Ahora bien, no digo "el mismo uso" sino "un uso del mismo tipo", a saber, el empleo de una terminología consecutiva para designar mujeres que pertenecen al mismo linaje, y dos niveles de generaciones diferentes. En realidad, no soy yo sino Elkin quien aproxima —con razón— el caso citado en los arabana de la terminología de los yaraldé y de los ungarinyin (Elkin, Kinship in South Australia, pág. 438).]

los sistemas fundados en el matrimonio con la hija del hermano de la madre, y la nomenclatura arabana conserva aun hoy ciertas asimetrías que son la marca de tal sistema: así, por más que el padre del padre se identifique con el hermano de la madre de la madre como *kadnini*, sus linajes respectivos son designados con distintos términos, y sucede lo mismo para la madre de la madre y la hermana del padre del padre. Aunque la terminología sólo reconozca tres linajes, las reglas del matrimonio y de la filiación distinguen cuatro. El hecho de que el sistema actual esté "socavado" y "en período de transición" [16] no permite rechazar completamente las indicaciones de Spencer y Gillen. La identificación de la hermana del padre con la madre del padre sugiere que los tres linajes habrían sido primitivamente matrilineales, como aun hoy lo son los clanes totémicos en la región noroeste de Australia meridional. Una estructura de matrimonio con la hija de la hermana del padre y con filiación matrilineal sería del tipo ilustrado en la figura 37, donde fácilmente se encuentran los tres linajes elementales y que permite comprender, al mismo tiempo, la identificación del padre del padre con el hermano de la madre de la madre. La hipótesis de Elkin en favor de esa forma primitiva de matrimonio en los arabana parece, pues, exacta, aunque actualmente sea la prohibida.

Para reglamentar los matrimonios, los aluridja utilizan dos términos recíprocos, *tanamildjan* y *nanandaga*: por una parte, el primero se emplea entre miembros de la misma generación y también entre un individuo y los miembros de la generación de su abuelo; por otra parte, se emplea entre los miembros de la generación de su nieto; el segundo término es recíproco entre miembros de dos generaciones consecutivas en orden ascendente o descendente (vale decir, entre un hombre y su padre o entre un hombre y su hijo). Las generaciones alternadas están agrupadas juntas en "líneas" y la regla de matrimonio es que ambos cónyuges deben pertenecer a la misma "línea".[17] En los aranda septentrionales existe un sistema análogo [18] y Bateson observó otro en Nueva Guinea.[19] Todos podrán compararse útilmente con la clasificación de las generaciones alternadas en *nanandaga* (abuelo; Ego; nieto) y *tanamildzan* (padre; hijo) en el oeste de Australia meridional. Un hombre no sólo se casa únicamente con una mujer *nanandaga*, sino que la alternancia de las generaciones forma la base ritual y determina prestaciones recíprocas.[20]

Por lo menos excepcionalmente, los aluridja del sur practican el matrimonio con la hija de la hermana del padre. El hecho de que en ningún caso se acepte la identificación del hermano de la madre con el padre de la mujer

[16] Ibíd., págs. 446-447.

[17] A. P. Elkin, Kinship in South Australia, op. cit., *Oceania*, vol. 10, págs. 213-214; *Sections and Kinship in Some Desert Tribes*..., op. cit., pág. 23, n. 5.

[18] A. P. Elkin, Kinship in South Australia, ibíd., págs. 200-201.

[19] G. Bateson, Social Structure of the Iatmül People of the Sepik River, *Oceania*, vol. 2, 1932.

[20] A. P. Elkin, The Social Organization..., op. cit., pág. 67.

sugiere que, tal vez, antaño la costumbre fuera general. Los wailpi también conocen el matrimonio patrilateral.[21] Elkin considera esos acontecimientos como anomalías. Y sin embargo, si nos remitimos a la figura 37 que ilustra esa forma de matrimonio, comprobaremos que el tratamiento que los aluridja dan a las "líneas" corresponde exactamente a la estructura del matrimonio patrilateral. En efecto, en un sistema de matrimonio con la hija de la hermana del padre, una de cada dos generaciones se casa en un sentido, y una de cada dos en el otro. Vale decir que un individuo puede tomar mujer en su generación, en la de su abuelo o en la de su nieto, si éstas practican un matrimonio del mismo tipo que el suyo, sin trastornar el sistema; pero de ningún modo puede casarse en la generación inmediatamente anterior o inmediatamente posterior a la suya, ambas correspondiendo a un tipo diferente de

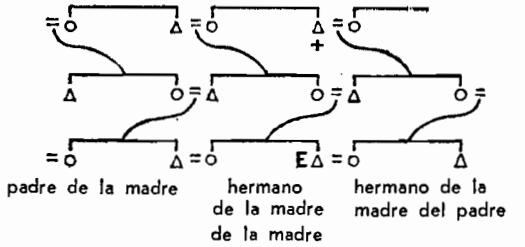


FIG. 37

matrimonio. En otras palabras, la fórmula aluridja es estructuralmente idéntica a la fórmula mara, salvo que una expresa la estructura en términos verticales (linajes) y la otra en términos horizontales (generaciones). Ambas pueden estar —y de hecho lo están— contaminadas por sistemas de otro tipo; sin embargo, siguen presentando su carácter específico. Además, debe hacerse una importante comprobación teórica: el sistema de las generaciones alternadas no es el resultado exclusivo, o necesario, de la filiación bilateral. También es función inmediata del matrimonio patrilateral, que constituye una estructura simple de reciprocidad.[22] Cuando analicemos el sistema chino arcaico volveremos sobre este punto. Como observa agudamente Elkin: "Sin duda es teóricamente posible que el sistema de las secciones se haya elaborado . . . como un método para mantener la alternancia de las generaciones y para impedir el matrimonio de los primos cruzados, pero esos dos resultados se consiguen también de modo eficaz allí donde el sistema no existe." [23] En muchas ocasiones deberemos señalar que todos los efectos de las diferentes modalidades de los sistemas de clases matrimoniales pueden realizarse en ausencia de tales sistemas, por la determinación apropiada de las relaciones

[21] A. P. Elkin, Kinship in South Australia, op. cit., *Oceania*, vol. 10, págs. 380-381.
[22] Cf. capítulo VIII y capítulo XXVII.
[23] A. P. Elkin, *Sections and Kinship*..., op. cit., pág. 23.

subyacentes: "Mitades y secciones no son un fenómeno universal, ni tampoco desarrollos ineludibles de los sistemas de parentesco y de las reglas de matrimonio que le están asociados." [24]

Probablemente deba interpretarse del mismo modo el sistema de la región de Southern Cross, en Australia occidental: el grupo está dividido en dos mitades. Un hombre se casa en su mitad, pero los hijos pertenecen a la mitad alterna. Sin duda, puede decirse con Radcliffe Brown que cada división equivale a un par de secciones que practican el intermatrimonio (figura 38).[25]

Pero, ¿por qué el sistema se presenta bajo esta forma singular? Esa pregunta sólo puede responderse si se considera el sistema como un sistema original de cuatro clases con matrimonio patrilateral convertido posteriormente al bilaterismo.

Fig. 38

El sistema de los dieri de Australia meridional es, entre todos los sistemas de parentesco actualmente conocidos, uno de los más difíciles de interpretar. Las diferencias entre las observaciones proporcionadas por Howitt y las recogidas por Elkin, hace cerca de treinta y dos años,[26] son sin embargo muy leves: el sistema parece ser estacionario o por lo menos haber terminado su evolución. Ello hace que sea más difícil reconstituir sus etapas.

Los dieri tienen dos mitades matrilineales y clanes totémicos igualmente matrilineales; al parecer no poseen secciones ni subsecciones; sin embargo, desde el punto de vista de las reglas del matrimonio, su sistema funciona como un sistema aranda, con prohibición del matrimonio entre primos cruzados y matrimonio preferencial entre los cuatro tipos de primos de segundo grado provenientes de primos cruzados (hija de la hija del hermano de la madre de la madre; hija de la hija de la hermana del padre de la madre; hija del hijo de la hermana del padre del padre; hija del hijo del hermano del padre del padre); también se encuentran términos recíprocos entre miembros de la segunda generación ascendente y miembros de la segunda generación descendente (vale decir, padre del padre = hijo del hijo; padre de la madre = hijo de la hija; madre del padre = hija del hijo; madre de la madre = hija de la hija, que respectivamente son: *yenku, kami, nadada, kanini*); por fin, la hermana del padre del padre y la hermana del padre de la madre se clasifican con —y pueden ser— la mujer del hermano de la madre del padre y la mujer del hermano de la madre de la madre respectivamente.[27]

[24] Loc. cit.
[25] A. R. Radcliffe Brown, *The Social Organization...*, op. cit., pág. 41.
[26] A. P. Elkin, Kinship in South Australia, *Oceania*, vol. 9, págs. 52-53.
[27] Ibíd., pág. 54.

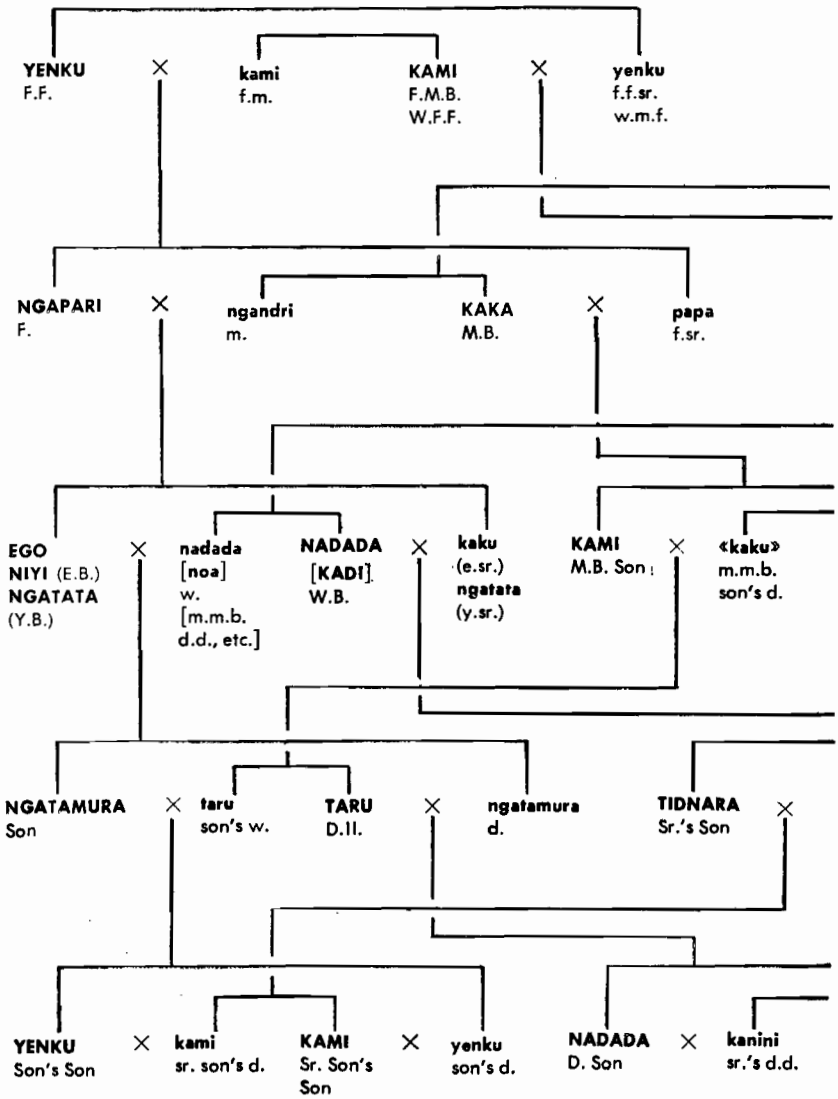
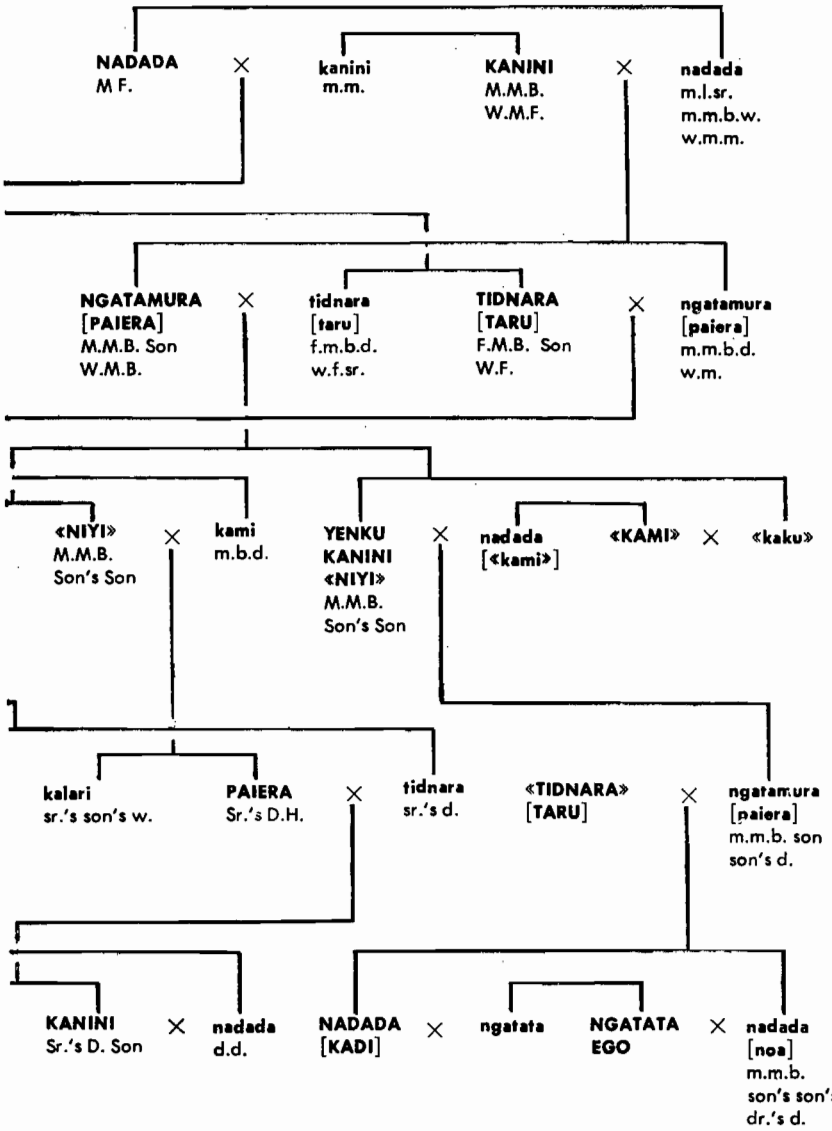


FIG. 39. — Sistema dieri.
(Según Elkin, Kinship in South Australia, op. cit., pág. 53.)



Los términos entre [ ] son los que resultan de la alianza; los términos entre « » indican que la relación de parentesco no es "verdadera" sino "clasificatoria".

Sin embargo, existen diferencias: en el sistema dieri, como en el sistema arabana, los primos cruzados se clasifican con la madre del padre y su hermano (*kami*), lo que no sucede en un sistema aranda; además, los dieri establecen diferencias entre el hermano de la madre de la madre y el hijo de su hijo (respectivamente, *kanini* y *niyi*), mientras que los aranda los confunden. Por fin, el sistema dieri comprende sólo 16 términos de parentesco, lo que no corresponde ni a la nomenclatura aranda, ni a la kariera, ni a la cifra que podría calcularse, sobre la base de las dos precedentes, para un simple sistema de mitades.

Surge claro del cuadro propuesto por Elkin (fig. 39) que, contrariamente a lo que trató de hacer Radcliffe Brown,[28] el sistema no puede tratarse como sistema aranda, pues sólo es sistemático en apariencia y es necesario recurrir a linajes de fortuna para cerrar un ciclo rengo. Al mismo tiempo se observa un cierto número de identificaciones, por lo menos virtualmente posibles en determinadas circunstancias. Así:

tidnara = *taru* (por matrimonio)

ngatamura = *paeira* (por matrimonio)

ngatata = *yenku* (al pasar por *kaku*, hermana de *yenku* y esposa de *kami*)

Si se compara la nomenclatura de los grupos del nordeste de Australia con la de los dieri [29] se comprueba, además, que los arabana tienen un solo término, *kadnini*, donde los dieri tienen *yenku* y *kanini*. Sobre la base de esas ecuaciones se puede intentar simplificar el sistema que, al mismo tiempo que preserva las 16 distinciones terminológicas fundamentales, ofrece sin embargo una imagen más clara (fig. 40). Así el sistema aparece fundado sobre cuatro linajes patrilineales, con un sistema de intercambio restringido y con matrimonio entre primos provenientes de cruzados.

Entonces se plantean dos preguntas: ¿de dónde viene la dicotomía que impide el matrimonio de los primos cruzados? La estructura del sistema resulta impotente para explicarla y aparece como una suerte de lujo gratuito y superfluo. Por otra parte, ¿cómo es posible que cuatro términos: *yenku*, *nadada*, *kami*, *ngatamura* circulen a través de varios linajes? El fenómeno no puede conectarse ni con una dicotomía patrilineal (puesto que cada término existe en dos linajes patrilineales) ni con una dicotomía matrilineal (puesto que esos términos designan generaciones alternadas, en el seno de un mismo linaje matrilineal). Si se quiere intentar reconstruir la secuencia que pudo desembocar en esas anomalías, la primera tarea es construir un sistema en el que los cuatro indicativos de linajes, *yenku*, *kami*, *kanini* y *nadada*,

[28] A. R. Radcliffe Brown, *The Social Organization...*, pág. 58; Radcliffe Brown también intentó interpretar el sistema dieri como un sistema de cuatro secciones no designadas (The Relationship System of the Dieri Tribe, *Man*, vol. 14, núm. 3, 1914).

[29] A. P. Elkin, op. cit., pág. 63.

conserven sus características respectivas. Se logra clasificar fácilmente a todos los parientes de Ego en tres linajes matrilineales: *kami*, linaje de la madre del padre y de los primos cruzados; *kanini*, linaje de la madre de la madre y del hijo de la hermana; *nadada*, linaje del padre de la madre y de la mujer de Ego.[30] Esta tripartición sugiere una estructura primitiva de matrimonio con la prima cruzada unilateral; sin embargo, si el matrimonio fuera con la hija de la hermana del padre, el clan de la mujer sería idéntico al de

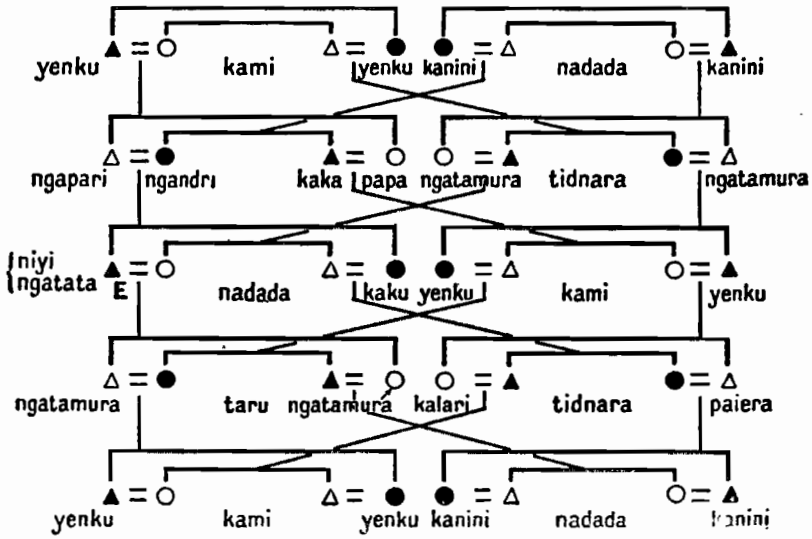


FIG. 40. — Expresión simplificada del sistema dieri. Las dos mitades se diferencian por medio de símbolos blancos y negros respectivamente.

la madre del padre, y si fuera con la hija del hermano de la madre, se confundirían el clan del padre de la madre y el de la madre del padre. Por otra parte, el linaje *yenku* —vale decir, el linaje patrilineal de Ego— desaparece completamente del cuadro.

Pasemos provisionalmente por encima de esas dificultades; en un sistema de matrimonio patrilateral se sabe que el clan de la mujer no es constante; la existencia de un clan matrilineal *kanini*, que incluye de modo permanente a la mujer y a su hermano, aporta, pues, un nuevo dato en favor del matrimonio matrilateral. Adoptémoslo como hipótesis de trabajo: se tendrá un sistema arcaico del tipo de la figura 41, donde el linaje matrilineal *yenku* viene a agregarse en cuarto lugar (en efecto, *yenku* se casa con *kami*; *kalari* se casa con *taru* (= *tidnara*) y donde todos los matrimonios aproximada-

30 Ibíd., pág. 61.

mente corresponden al sistema actual, salvo el carácter unívoco de todas las relaciones.[31]

Si tal sistema hubiera pasado directamente a la reciprocidad directa (intercambio restringido) automáticamente se habría reducido a dos sistemas dualistas en donde, por una parte, *yenku* y *kami* y, por la otra, *kanini* y *nadada* hubieran formado dos pares de intercambio independientes, con matrimonio entre primos cruzados para cada par. Por otra parte, la repetición de los términos en generaciones alternadas permanecería como incomprensible.

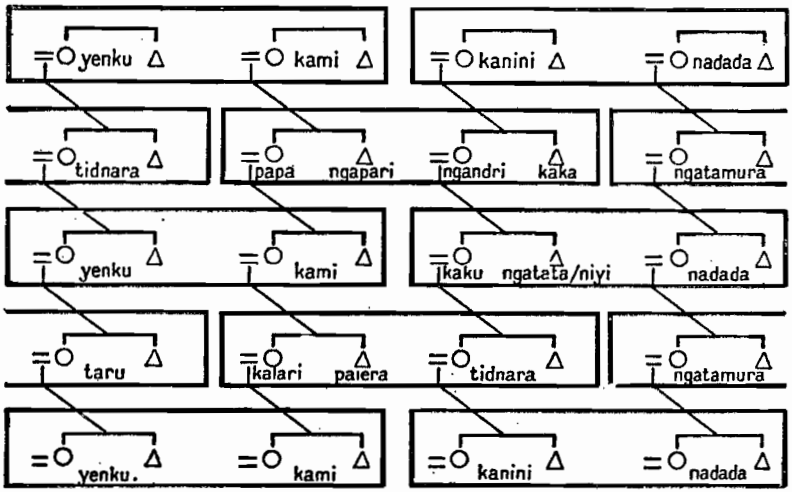


FIG. 41. — Reconstrucción de la evolución supuesta del sistema dieri.

Por lo contrario, si el sistema hubiera debido —o querido— adaptarse a una fórmula mara-aluridja, entonces todo resultaría claro: los cuatro linajes matrilineales y matrilocales, en vez de intercambiar por pares provocando así la escisión del grupo en dos subsecciones, preservarían la unidad del grupo social según la fórmula mara: un intercambio entre P y R en una generación implica un intercambio entre P y S en la generación inmediata posterior con retorno a la fórmula P = R en la segunda generación; de la misma manera, Q se casa alternativamente con R y S. Al transformarse de tal modo, el sistema pasa del intercambio generalizado al intercambio restringido; el matrimonio con la prima cruzada unilateral o bilateral se hace imposible y deja lugar al matrimonio obligatorio entre hijos de primos cruzados; la alternancia de los términos corresponde a la alternancia de las fórmulas matrimoniales: la pareja que intercambia a la nieta reproduce la de la abuela; por fin,

[31] Aun hoy en día, la prohibición del matrimonio entre primos cruzados no es tan estricta como parece resultar del sistema (Elkin, The Social Organization of South Australian Tribes, *Oceania*, vol. 2, 1931-1932, pág. 55; The Dieri Kinship System, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 61, 1931, pág. 494).

los términos característicos de un mismo linaje matrilineal pueden aparecer en dos linajes patrilineales distintos, ya que cada linaje intercambia según dos fórmulas diferentes.

Entonces proponemos la siguiente secuencia para explicar los caracteres actuales del sistema dieri: un sistema arcaico de cuatro linajes matrilineales y matrilocales fundado sobre el intercambio generalizado (matrimonio con la hija del hermano de la madre); adaptación a un sistema mara-anula; sistema actual. Sin lugar a dudas, tal vez esa secuencia sea enteramente hipotética, pero es la única que permite comprender las anomalías del sistema y las explica todas. El sistema dieri entonces no es una modalidad del sistema aranda; es un sistema específico cuyas similitudes con el sistema aranda son el resultado de un fenómeno de convergencia. En el capítulo XXIII se encontrará una verificación incidental de nuestra hipótesis en la interpretación similar (pero susceptible de demostración directa) que daremos del sistema manchú. Los sistemas manchú y dieri presentan diferencias considerables en varios aspectos, pero ambos son sistemas de intercambio generalizado convertidos al intercambio restringido, y la semejanza de sus respectivas evoluciones desarrolló ciertos caracteres curiosamente comunes. Así no deja de sorprender el ver a los dieri recurrir, para determinar una relación de parentesco, a varios términos de la nomenclatura, tratados como indicadores de generación y de colateralidad: "el término para designar al hijo del hijo del hermano de la madre de la madre puede darse como *yenku kanini ngatata* (o sea: padre del padre - hermano de la madre de la madre - hermano menor)".[32] Se verá que ese procedimiento forma la base de la terminología manchú. Cuando estudiemos el sistema manchú volveremos a encontrar el mismo problema de los indicativos lineales que reaparecen, como los términos dieri *yenku*, *kami*, *nadada* y *kanini*, en linajes patrilineales diferentes, de tal modo que estaremos obligados a designarlos no como nombres de linajes sino como indicativos de serie lineal, vale decir, como términos correspondientes a segmentos de linajes diferentes. En ambos casos la interpretación del fenómeno es la misma: linajes integrados en un sistema de intercambio generalizado que deben ser recompuestos en mosaicos dentro de una estructura de intercambio restringido, de tal modo que cada linaje del nuevo sistema está compuesto por trozos de varios linajes del antiguo. La semejanza llega tan lejos que en ambos sistemas se encuentran ciertas relaciones de parentesco expresadas por dos indicativos yuxtapuestos de series lineales diferentes: así, en los dieri, se tiene *yenku*, *kanini* ("*kanini* padre del padre" = hermano mayor) para el hijo del hijo del hermano de la madre de la madre, y en los manchúes, se tiene *nahundi eskundi* ("nahundi hermano") para el hijo del hijo del hermano de la madre del padre.[33]

Las analogías con el sistema manchú no se limitan al ejemplo de los dieri. En ciertos sistemas de la Península del Cabo de York se encuentran otros ejemplos igualmente notables, que aún se hallan bajo la regla del matrimonio

[32] A. P. Elkin, op. cit., pág. 56.
[33] Cf. pág. 454.

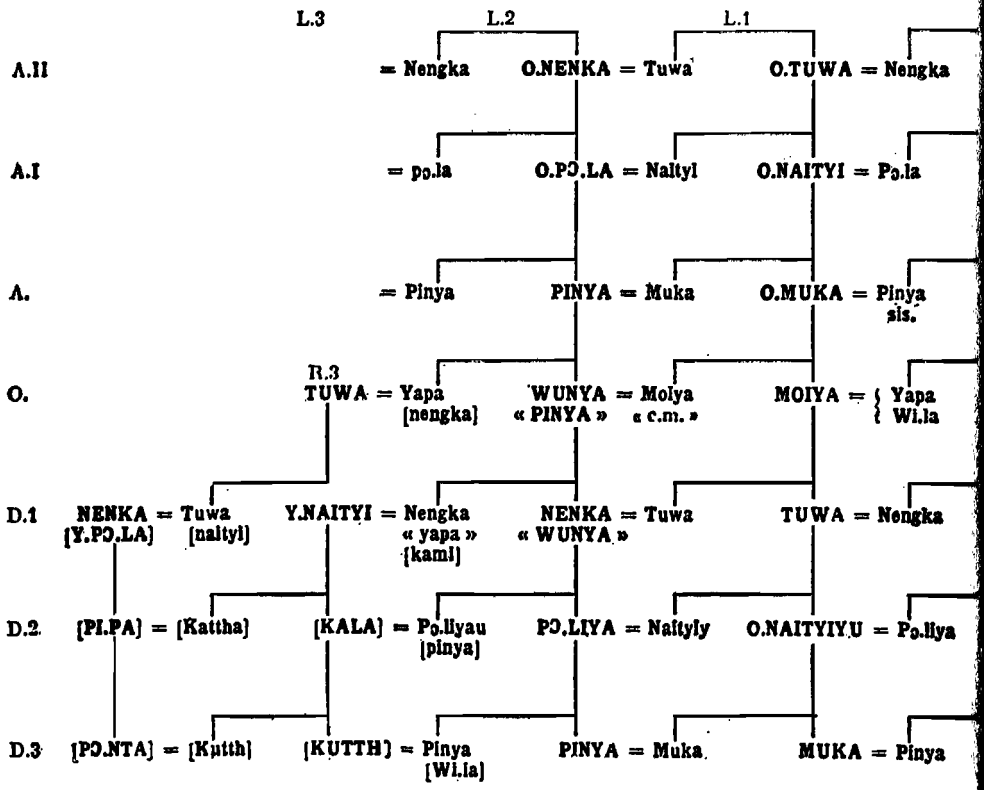
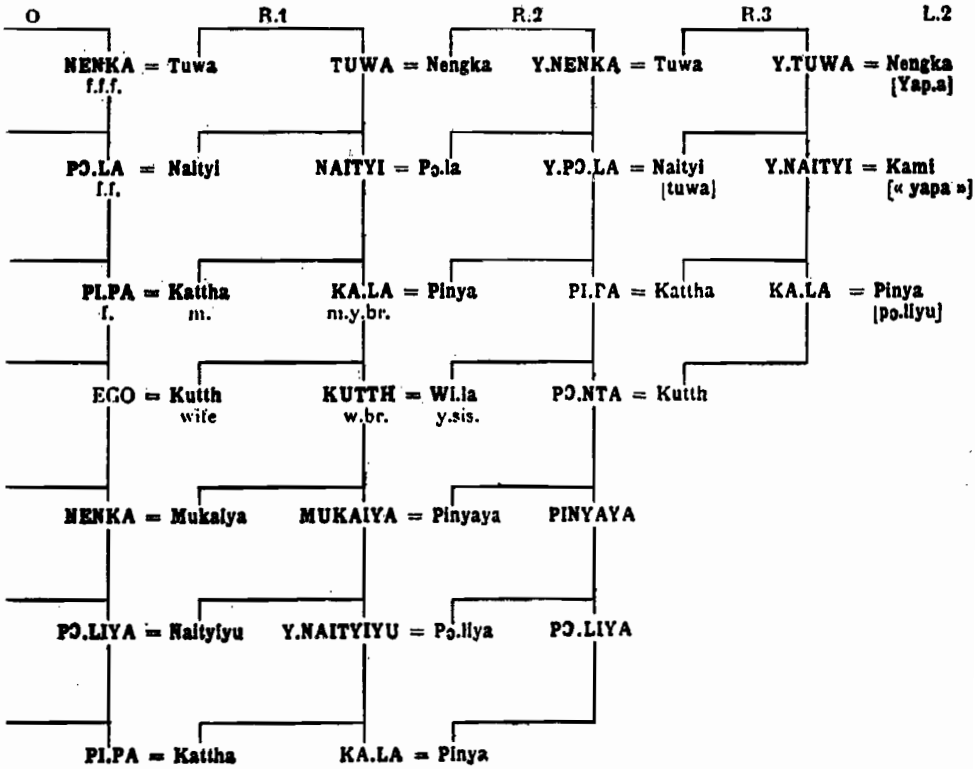


FIG. 42. — Sistema wikmunkan (según U. McConnel, Social Organization of the Tribes of Cape York Peninsula, op. cit., pág. 445).



La línea L. 3 coincide con R. 3 por matrimonio entre mujeres L. 2 O. y hombres R. 3. A. II.; L. 4 coincide con R. 2; L. 5 con R. I. y L. 6 con la línea de Ego.

unilateral, pero cuya conversión al intercambio restringido está ya bastante adelantada. Tal es el caso de los wikmunkan, de los yir-yoront y de los kandyu que, como ya vimos, ofrecen diversas modalidades del matrimonio de los primos cruzados: el matrimonio preferencial con la hija del hermano de la madre (wikmunkan y yir-yoront) o el matrimonio con una u otra prima unilateral, estando siempre excluida la prima bilateral (tribus de kendall-holroyd) o, por fin, el matrimonio preferencial con la hija de la hermana del padre (kandyu). Esas tribus ofrecen, pues, la imagen viva de la evolución que no pudimos reconstruir en lo que se refiere a los dieri.

Los wikmunkan practican una forma característica de matrimonio con la hija del hermano *más joven* de la madre; la hija del hermano *mayor* de la madre está prohibida.[34] La estructura de alianza y de parentesco no sólo tiene la forma cíclica de los sistemas de intercambio generalizado, tal como lo vimos representado entre los murngin, sino que además el ciclo toma la apariencia de una espiral, al casarse siempre un hombre en una rama menor y una mujer en una rama mayor. El ajuste se realiza cerrando el ciclo con un *décalage* absoluto de tres generaciones cada seis linajes (fig. 42), lo que se hace posible gracias a un sistema de alternancia de las generaciones (como en los aranda) de sentido único (a diferencia de los aranda); dicho de otro modo, en los wikmunkan un hombre puede casarse con una mujer de la generación de su nieto, pero nunca con una de la generación de su abuelo: los hombres se casan en las generaciones situadas por debajo de la suya, las mujeres en las generaciones situadas por encima. Al mismo tiempo Ego no entra en competencia con su nieto en razón de la regla: "Los hombres se casan con mujeres de su propia generación en una rama menor, o con mujeres de generación más joven en una rama mayor, pero jamás con mujeres de una generación más vieja en una rama menor."[35] Así, cuando Ego se casa con una prima de su nieto, ésta obligatoriamente forma parte de la generación del nieto, rama mayor, mientras que el nieto no puede tomar mujer más que en la rama menor de la misma generación.

La subdivisión de cada generación en dos clases de edad, respectivamente "mayor" y "menor", está pues en correlación directa con la posibilidad de que dos hombres entren en competencia por la misma mujer. Esa competencia se evita al restringir sus pretensiones respectivas a dos clases de edades diferentes, cuyos miembros son primos paralelos entre sí, verdaderos o clasificatorios. Varias veces tendremos ocasión de mostrar que esa dicotomía de las generaciones aparece siempre en circunstancias de ese tipo, y que es necesario ver en ello una función normal de los sistemas de matrimonio optativo. De hecho, en las tribus del Cabo de York no existe un matrimonio alternativo, sino dos, ya que junto al matrimonio matrilateral se encuentra, de modo más débil es cierto (puesto que en el segundo caso la prima sólo puede ser clasificatoria), un tipo patrilateral de matrimonio dado en correlación con el primero. Este hecho surge claramente de las observaciones de los in-

[34] U. McConnel, op. cit., pág. 440.

[35] Ibíd., pág. 448.

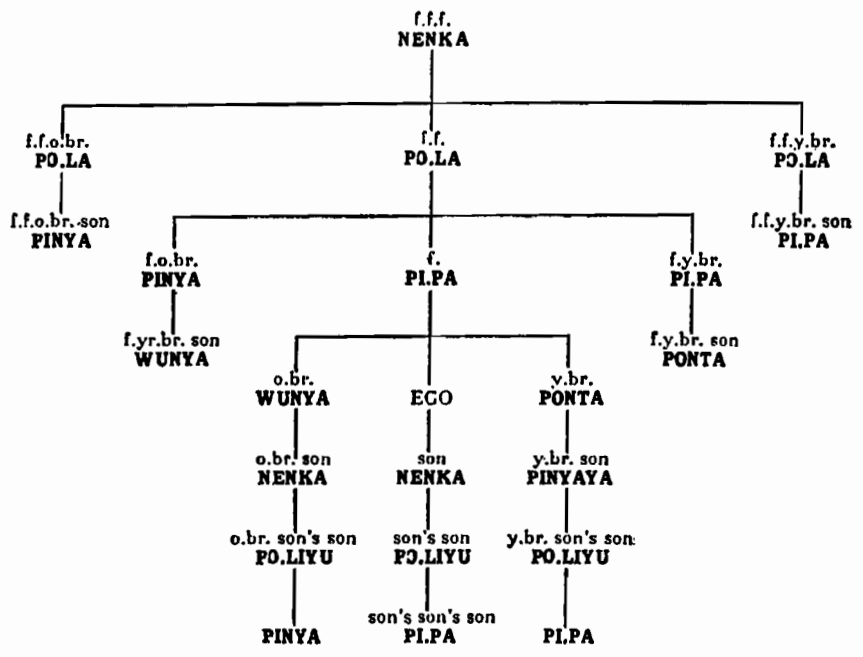
formantes de McConnel: "El hermano menor de mi madre es mi *kala*... la hija de mi *kala*, que llamo mi *moiya*, puedo tomarla como mujer... Puedo casarme con una mujer de un territorio alejado, entregada por un *kala*. Ambos realizamos un 'cambio de manos': Yo entrego a mi hermana (*ya.pa* o *wi.la*) a mi *kutth* (hijo de *kala*). Intercambio con él. Ahora llamo a mi *kutth* "*moiya*" (marido de mi hermana) y mi *kutth* llama a mi padre *kala*." [36] En el sistema wikmunkan, primitivamente conforme con una estructura de intercambio generalizado, existe pues una unión del matrimonio patrilateral y del matrimonio matrilateral anterior con dos resultados: el primero es un pasaje progresivo del intercambio generalizado al intercambio restringido: "Un hombre habitualmente entrega una semihermana en línea menor, que proviene de su familia o de su clan, al hombre que le entrega su hermana por mujer." [37] En segundo lugar, el carácter progresivo de ese cambio aparece en el hecho de que, si un hombre se casa con su prima unilateral verdadera (hija del hermano de la madre —véase la declaración del informante indígena, más arriba— o hija de la hermana del padre) y si el matrimonio implica un intercambio, por lo menos una de las dos primas debe ser clasificatoria. Es lo que expresa McConnel de un modo que no nos parece rigurosamente fiel a su descripción, cuando dice: "El intercambio de las mujeres se realiza entre clanes cuyo grado de parentesco es muy alejado." [38] En efecto, es evidente que una de las dos mujeres puede ser una prima verdadera. En ese caso debe seguirse una consecuencia teórica muy importante: que tal intercambio de dos tal vez resulte un intercambio de tres: yo me caso con mi prima cruzada y tomo prestado de un linaje paralelo una mujer que doy en cambio a mi cuñado. Para cada mujer existen entonces dos posibilidades de matrimonio: o bien en un ciclo directo de intercambio generalizado, o bien en un ciclo indirecto de intercambio restringido.

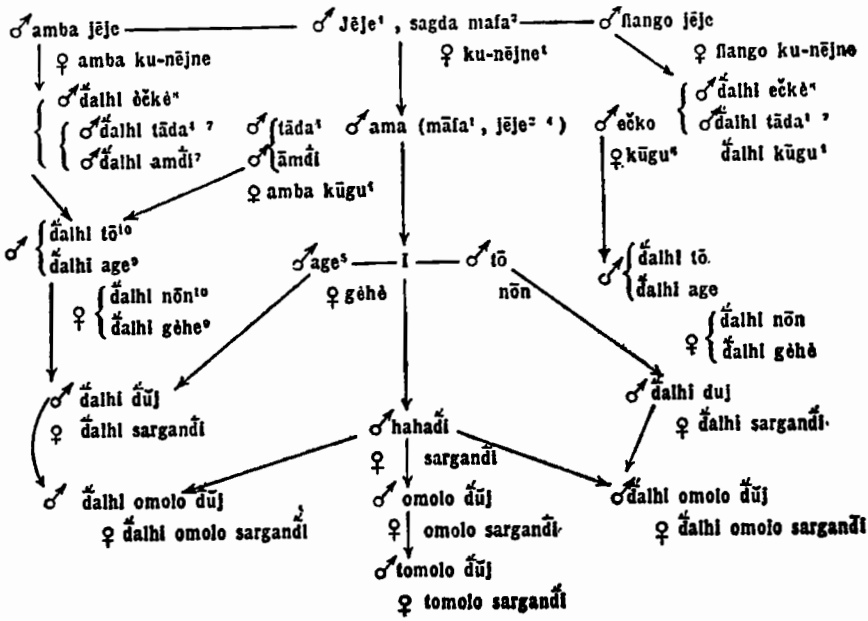
En este sentido son sorprendentes las analogías existentes con el sistema manchú. Así como los wikmunkan, los manchúes también desdoblan cada linaje en rama mayor y rama menor. Basta comparar los cuadros de la señorita McConnel y de Shirokogoroff para percibir su similitud (fig. 43).

Además, tanto el sistema manchú como el wikmunkan están fundados sobre el reconocimiento de seis linajes. No existen dudas acerca de la correspondencia entre tres de los linajes manchúes y los tres linajes centrales o "verdaderos" del sistema wikmunkan, que representamos con los mismos símbolos de la figura 42:

Wikmunkan	*Manchú*	
O	*enendi*	Ego y sus descendientes;
L. 1	*inadi*	descendientes de las hermanas;
R. 1	*nahundi*	descendientes de los hermanos de la madre;

[36] Ibíd., pág. 439.
[37] Ibíd., pág. 451.
[38] Ibíd., pág. 451.


f.f.f.
NENKA
f.f.o.br.
PO.LA
f.f.
PO.LA
f.f.y.br.
PO.LA
f.f.o.br.-son
PINYA
f.f.y.br. son
PI.PA
f.o.br.
PINYA
f.
PI.PA
f.y.br.
PI.PA
f.yr.br. son
WUNYA
f.y.br. son
PONTA
o.br.
WUNYA
EGO
y.br.
PONTA
o.br. son
NENKA
son
NENKA
y.br. son
PINYAYA
o.br. son's son
PO.LIYU
son's son
PO.LIYU
y.br. son's son
PO.LIYU
PINYA
son's son's son
PI.PA
PI.PA


♂amba jēje
♂Jēje¹, sagda maía²
♂flango jēje
♀ amba ku-nējne
♀ ku-nējne⁴
♀ flango ku-nējne
♂dalhi èčkè⁶
♂dalhi tāda¹ ⁷
♂dalhi amdi⁷
♂tāda¹
♂āmdi
♂ama (māía¹, jēje² ⁴)
♂ečko
♀kūgu⁶
♂dalhi ečkè⁶
♂dalhi tāda¹ ⁷
dalhi kūgu⁶
♀ amba kūgu⁶
♂dalhi tō¹⁰
dalhi age⁹
♂age⁵
I
♂tō
nōn
♀gèhè
♂dalhi tō
dalhi age
♀dalhi nōn¹⁰
dalhi gèhe⁹
♀dalhi nōn
dalhi gèhè
♂dalhi dūj
♀ dalhi sargandi
♂dalhi duj
♀ dalhi sargandi
♂hahadi
♀ sargandi
♂dalhi omolo dūj
♀ dalhi omolo sargandi
♂omolo dūj
♀ omolo sargandi
♂dalhi omolo dūj
♀ dalhi omolo sargandi
♂tomolo dūj
♀ tomolo sargandi

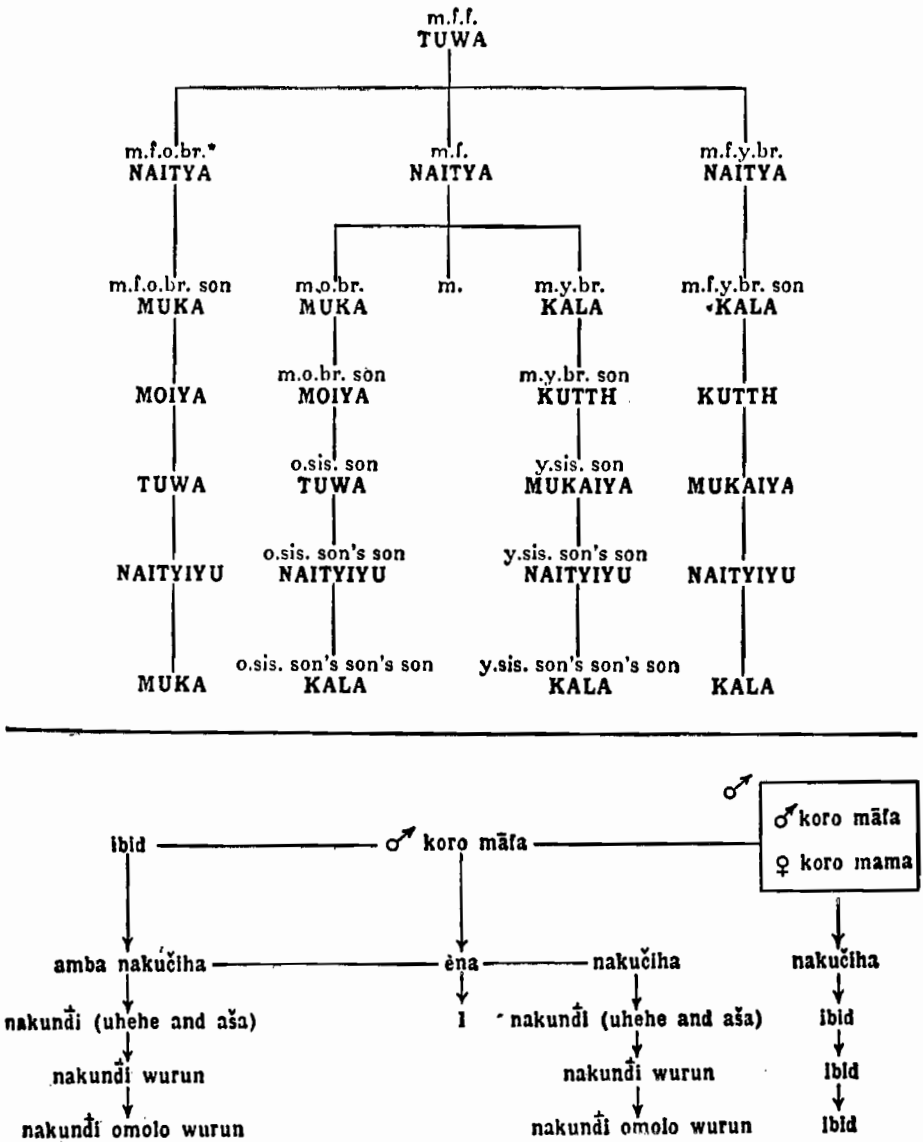


FIG. 43. — Arriba (*izquierda*) clan del padre v (*derecha*) clan de la madre en el sistema wikmunkan, según U. McConnel (loc. cit.). Abajo (*izquierda*) clan del padre y (*derecha*) clan de la madre, en el sistema manchú según S. M. Shirokogoroff, *Social Organization of the Manchus*, cuadros I y VIII.

Si seguimos nuestra hipótesis de la página 246, según la cual otros tres linajes wikmunkan son el resultado de la duplicación de los linajes principales con los cuales coinciden en terminología, podemos completar el cuadro de las correspondencias:

Wikmunkan	*Manchú*	
L. 2	*eskundi*	descendientes de los colaterales del padre;
R. 2	*dalhidi*	descendientes de mis colaterales;
R. 3	*tehemdi*	descendientes de los colaterales de mi madre.[39]

La prioridad del intercambio generalizado sobre el intercambio restringido, en ambos sistemas, surge de la preferencia común hacia la prima matrilateral verdadera, y de una repugnancia común hacia la hija de la clase mayor del clan del padre. Los wikmunkan practican el intercambio restringido —dice McConnel— sólo entre clanes alejados.[40] Del mismo modo, los manchúes sienten repugnancia por los intercambios entre clanes ya aliados.[41] Por fin, ambos sistemas tienen la misma dialéctica de las clases de edad y de las generaciones. En el sistema manchú un hombre puede casarse con una mujer que pertenece a una generación más elevada que la suya o a la rama mayor de su propia generación, mientras que las mujeres de la clase menor de su generación o miembros de generaciones más jóvenes están prohibidas.[42] La "espiral de edad" de los wikmunkan encuentra su modelo simétrico pero inverso en los manchúes. La interpretación que daremos de ese último sistema como resultado de una conversión del intercambio generalizado al intercambio restringido, vendrá pues a confirmar nuestra interpretación similar de los sistemas australianos, denominados "aberrantes" (y que sólo lo son en razón de una clasificación incompleta); del mismo modo, en la segunda parte de este trabajo se invocará esa interpretación para aclarar ciertos problemas teóricos de los sistemas del Lejano Oriente.

Si nuestro análisis es exacto, una diferencia considerable separa en el origen a los sistemas de tipo dieri de los de tipo kariera o aranda. En estos últimos sistemas la filiación y la residencia se transmiten en líneas separadas; por lo contrario, sugerimos que el sistema dieri arcaico debió tener una determinación puramente materna de la residencia y de la filiación. Este punto debe examinarse con cuidado.

Un sistema de mitades exogámicas puede funcionar con cualquier regla de filiación. También puede funcionar con cualquier regla de residencia y,

39 Cf. capítulo XII, págs. 240-247.

40 Cf. supra, pág. 265.

41 Cf. capítulo XXIII.

42 Capítulo XXIII, pág. 457.

por fin, con cualquier relación entre la regla de residencia y la regla de filiación. Dicho de otro modo, un sistema de mitades no toma en cuenta la residencia o puede, en virtud de su estructura particular, dejar de considerarla.

Por lo contrario, si buscamos definir el status social del individuo en función de la filiación y de la residencia, las consecuencias serán muy diferentes según que el sistema sea armónico o no armónico. Llamamos armónico a un régimen donde la regla de residencia se asemeja a la regla de filiación y no armónico a un régimen donde ambas se oponen. Un régimen de filiación matrilineal y de residencia matrilocal es armónico y sucede lo mismo con un régimen patrilineal de residencia patrilocal; por lo contrario, los regímenes donde uno de los factores sigue la línea paterna, mientras que el otro sigue la línea materna, son no armónicos. Existen pues dos tipos de regímenes armónicos: patrilineal y patrilocal, matrilineal y matrilocal, y dos tipos de regímenes no armónicos, patrilineal y matrilocal, matrilineal y patrilocal.

Vimos lo que sucedía en el caso de un régimen no armónico, o que se hace tal, ya que el sistema kariera, con sus mitades matrilineales y sus dos grupos patrilocales, entra en esa categoría. Sabemos que el recurso de una dicotomía matrilineal termina en una división en cuatro secciones que autoriza el matrimonio con las dos primas cruzadas unilaterales y con la prima cruzada bilateral. ¿Qué sucede en el caso de un régimen armónico?

Tomemos un sistema de residencia patrilocal que incluye dos mitades patrilineales A y B, y dos grupos locales 1 y 2. La fórmula del matrimonio y de la filiación será la siguiente:

Si un hombre:	*se casa con una mujer:*	*los hijos serán:*
A1	B2	A1
B2	A1	B2
A2	B1	A2
B1	A2	B1

vale decir, el sistema funcionará como dos sistemas dualistas yuxtapuestos. En vez de tener un sistema, tendremos dos, y nada cambiará en el grado de integración del sistema global. Si, en vez de intervenir dos grupos locales, hacemos intervenir cuatro, se reproducirá la misma situación; vale decir, cada grupo estallará en dos para reconstituir, con una mitad de un grupo vecino, un nuevo sistema de dos mitades. Entonces habríamos partido de cuatro grupos locales, divididos cada uno en dos mitades exogámicas, y nos habríamos encontrado con cuatro grupos locales, cada uno compuesto por dos mitades exogámicas. ¿Qué significa esto? Que en el caso de los regímenes armónicos, recurrir a la residencia está desprovisto de fecundidad. Teniendo en cuenta sólo la filiación y la residencia, los regímenes armónicos no son capaces de superar la etapa de la organización en mitades.

¿Está entonces el régimen armónico condenado a permanecer en esa etapa primitiva de integración del grupo, representada por la organización

dualista? Es cierto que bajo tal régimen no se llega a nada cuando se intercambian mujeres entre personas de diferentes orígenes, en vez de intercambiarlas entre personas del mismo origen. Pero queda abierta otra posibilidad: la de cambiar, no a los grupos entre los que se opera una misma forma de intercambio, sino la relación sobre la que se funda el intercambio entre los mismos grupos. Vale decir, pasar, de un sistema doble de intercambio directo según la fórmula P = Q, R =S, a un sistema simple de intercambio indirecto según la fórmula P = Q = R = S (= P). Vale decir, por fin, pasar de un sistema de intercambio restringido a un sistema de intercambio generalizado. Se desemboca así en el siguiente cuadro general (fig. 44):

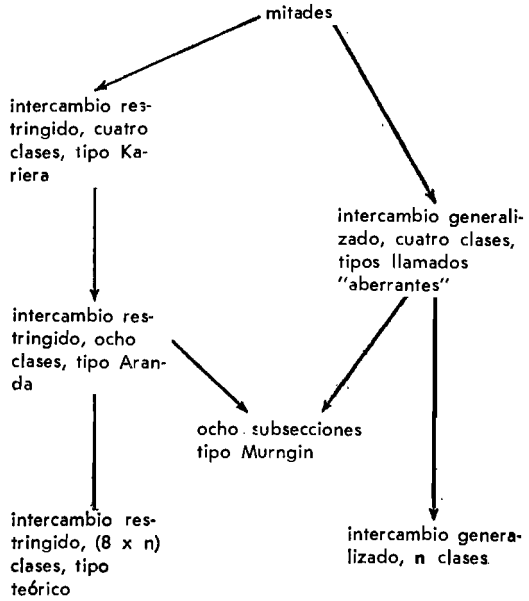


FIG. 44. — Clasificación de los principales tipos de sistemas de parentesco evolucionados a partir de la organización dualista.

Así se vuelve clara la relación entre el sistema generalizado y el sistema aranda: el sistema generalizado se halla más allá del sistema kariera, puesto que recurre a elementos no sólo de la misma naturaleza, sino también de igual número, que el sistema aranda: dos mitades (en un caso patrilineales, en el otro matrilineales) y un conjunto cuaternario (compuesto por linajes en un caso y por grupos locales en el otro). Desde el punto de vista del número de elementos a los que recurren, el sistema generalizado y el sistema aranda ofrecen el mismo grado de complejidad. Pero, por otra parte, el sistema aranda representa la segunda dicotomía del régimen no armónico, mientras que el sistema generalizado constituye la primera dicotomía del régimen armó-

nico. Es así que el arreglo de los elementos resulta dos veces más complejo en el sistema aranda que en el generalizado: en uno, un número igual de elementos se combina para formar ocho subsecciones y en el otro para formar cuatro secciones. El sistema generalizado se asemeja al sistema kariera en el sentido de que ambos operan, en el seno de sus regímenes respectivos, la dicotomía de primer grado; pero es semejante al sistema aranda en el sentido de que la dicotomía de primer grado del régimen armónico requiere la distinción de tantos elementos como la dicotomía de segundo grado del sistema no armónico. Dicho de otro modo, el sistema generalizado utiliza 41 términos de parentesco, como en un sistema aranda, y cuatro secciones, como en un sistema kariera. ¿Por qué sucede esto? ¿Por qué no puede obtenerse un sistema generalizado operando sobre la distinción de sólo dos mitades y dos linajes? La respuesta es evidente: en ese caso, los linajes se confundirían con las mitades.

Puede decirse que los regímenes armónicos son regímenes inestables, mientras que los regímenes no armónicos son regímenes estables. ¿Qué entendemos con ello? Un régimen no armónico, al hacerse cada vez más complejo, puede expresarse a través de las formas de organización (mitades, secciones, subsecciones) que representan una progresión continua en el seno de una misma serie. Por lo contrario, los regímenes armónicos no pueden lograr una forma de organización compleja. Ese carácter explica por qué es tan rara la realización de un sistema de clases cuando el matrimonio está determinado por una ley de intercambio generalizado. En efecto, veremos que, en la mayoría de los casos, la preferencia por la prima cruzada matrilateral no implica la realización de un sistema estructural correspondiente.

Consideremos de modo más preciso el esquema de la figura 44. Ante todo, puede verse que la relación existente entre el sistema generalizado y el sistema murngin es simétrica, pero inversa, a la que existe entre un sistema de mitades y un sistema kariera. El sistema de mitades se funda sólo en la filiación, y allí los caracteres armónicos o no armónicos del régimen correspondiente se confunden. El pasaje al sistema kariera se hace por la introducción de una dicotomía local y, en consecuencia, aparece el carácter no armónico. A la inversa, el sistema generalizado se funda sólo en la unidad del linaje. Existe pues una laguna que, en el seno de cada régimen, traduce el hecho de que ese régimen no está solo: vimos que la serie no armónica carece de una etapa del proceso dicotómico (distinción entre los dos tipos de primas cruzadas, y simétricamente, la serie armónica, que aporta la etapa que faltaba, presenta otra laguna: la de un sistema de cuatro factores, representados en la serie no armónica por el sistema kariera. Comprobamos que el sistema generalizado resulta ininteligible si se intenta reducirlo sea al sistema kariera, menos complejo en cuanto a la estructura, o al sistema aranda, más complejo en cuanto a la función, y que tampoco es posible ver allí una forma intermedia del mismo tipo. En realidad, el sistema generalizado es, en cierto sentido, análogo al sistema kariera y, en otro, al sistema aranda. El sistema mismo no es intermedio entre los dos, porque pertenece a una serie de otro orden. Pero su función sí es una función intermedia.

Esas consideraciones pueden extenderse al conjunto de los sistemas australianos. El error tradicional fue admitir como base de la clasificación sólo a los grupos de regímenes no armónicos, kariera y aranda. Así se esquivaba toda posibilidad de comprender los regímenes armónicos y se estaba condenado a tratarlos como monstruosidades o se emprendía la tarea imposible de reducirlos a las formas precedentes.

Pero los regímenes armónicos existen y, para evitar engendrar indefinidamente un creciente número de sociedades reductibles,[43] deben constituirse sobre la base del matrimonio patrilateral o del matrimonio matrilateral, pero no sobre la del matrimonio bilateral, que sólo está a disposición inmediata de los regímenes no armónicos. Entonces un régimen armónico puede elegir entre dos *sistemas* de matrimonio: patrilateral o matrilateral. Cada uno de esos dos sistemas es compatible con dos *modos* de filiación: patrilineal o matrilineal. Así se tiene:

Régimen:	*Sistema:*	*Modo:*	
Armónico	Patrilateral	Patrilineal	Mara
		Matrilineal	Aluridja
	Matrilateral	Patrilineal	† Karadjeri, Wikmunkan
		Matrilineal	† Dieri

Esos sistemas pueden caer bajo la influencia de regímenes no armónicos y evolucionar hacia una forma aparente de *estructura* de ocho subsecciones. Es lo que parece haber ocurrido con los murinbata y también tal vez con los murngin, unos cediendo su *sistema* en provecho de su *estructura*, los otros sin realizar plenamente la *estructura* porque siguen permaneciendo fieles al *sistema*. En otro caso, el sistema patrilateral y el sistema matrilateral actúan de modo concurrente[44] y se tienen las formas actuales de los sistemas arabana, mara, dieri y tal vez murngin.

En el fin de sus evoluciones respectivas los regímenes armónicos y los no armónicos presentan, pues, caracteres convergentes. Varios regímenes armónicos pasaron de la *fórmula* del intercambio generalizado a la del intercambio restringido. Los *sistemas* de matrimonio patrilaterales además tienen en común con los regímenes no armónicos el carácter de ser *tipos* alternativos (las generaciones se reproducen, en todos o en algunos de sus caracteres, de dos en dos), mientras que los *sistemas* matrilaterales siempre son de *tipo* continuo (las generaciones consecutivas son idénticas en todos sus caracteres). Ese tipo alternativo común hace que para los sistemas patrilaterales el pasaje a la fórmula de intercambio restringido sea más fácil que para los sistemas matrilaterales. Ello explica por qué los sistemas mara y dieri pue-

[43] Véase el capítulo siguiente.

[44] Cf. segunda parte, capítulo XXVIII.

den tener una nomenclatura y reglas de matrimonio de tipo aranda, o vecinas a él, sin subsecciones aparentes, mientras que un sistema murngin debe adoptar las subsecciones sin lograr por ello transformar sus reglas y su nomenclatura. Sin embargo, en el fin de su evolución los regímenes armónicos convergieron hacia los regímenes no armónicos, sea en cuanto a la estructura (murngin), sea en cuanto a la nomenclatura (mara), sea en cuanto al sistema y a las reglas del matrimonio (dieri). ¿Cuál es la razón de esa evolución? ¿Proviene de la difusión geográfica a partir de grupos vecinos o del prestigio que se adjudica a las reglamentaciones complejas en pueblos cuya atención está tradicionalmente dirigida hacia esos problemas? Vimos que ése parecía ser el caso de los murinbata. Por otra parte, la distribución periférica de todos los regímenes armónicos que poseen, o que verosímilmente poseyeron, fórmulas de intercambio generalizado [45] sugieren claramente que los sistemas unilaterales son más arcaicos que los sistemas bilaterales. Entonces se podría suponer, contrariamente a lo que Elkin cree,[46] que los sistemas bilaterales son el producto de una evolución a partir de sistemas unilaterales.

Corresponderá elucidar ese problema a los especialistas en Australia. La primera etapa parece ser situar con exactitud todos los sistemas actualmente o primitivamente unilaterales. Hasta ahora se tendió a interpretar los sistemas dudosos en términos bilaterales, y ello por varias razones: en primer lugar, por la constitución de la tipología australiana sobre la base de los tipos I y II de Radcliffe Brown que son bilaterales; luego porque toda nomenclatura de generaciones alternadas se consideró, de entrada, como una prueba de bilateralidad. Esperamos haber establecido que la alternancia de las generaciones resulta tanto de un sistema de matrimonio patrilateral como de una doble dicotomía patrilineal y matrilineal; y no dudamos de que una cuidadosa revisión de los fenómenos de alternancia de generaciones llevará a reconocer, en buen número de ellos, funciones inmediatas del matrimonio patrilateral. Como por otra parte los sistemas matrilaterales y patrilaterales se oponen por el uso de una nomenclatura, en un caso alternativa y en el otro consecutiva, entrevemos allí un medio valioso de investigación para obtener una clasificación preliminar. En este sentido la existencia de una nomenclatura consecutiva en los yaraldé y en los ungarinyin,[47] y de sus vestigios en los dieri, y de una nomenclatura alternativa entre los macumba y los aluridja, puede ser rica en enseñanzas.

[45] Los tipos periféricos sin mitad ni secciones son: los narrinyeri; los kurnai; los yuin; los insulares de Melville; los bardos de la Tierra de Dampier; los nanda de la costa occidental (D. S. Davidson, *The Chronological Aspect of Certain Australian Social Institutions as Inferred from Geographical Distribution*; The Geographical Distribution Theory and Australian Social Culture, *American Anthropologist*, vol. 39, 1937).

[46] A. P. Elkin, Kinship in South Australia, *Oceania*, vol. 10, págs. 379-383, y en particular nota 129 de la página 382.

[47] [Objetado por Needham (op. cit., pág. 285, n. 33); sin embargo, no hago más que parafrasear a Elkin, *Kinship in South Australia*, pág. 384: "The Kinship system has in terminology a vertical form such as is fully developed in the Ungarinyin tribe, North-west Australia."]

Se verá atribuir, de modo verosímil, en la tipología australiana, un lugar creciente a los regímenes armónicos de sistema unilateral. No podría cuestionarse la autonomía del sistema kariera, pero uno puede preguntarse, sobre la base de la observación frecuente de Radcliffe Brown en el sentido de que ese sistema afirma una preferencia marcada hacia el matrimonio matrilateral, si no se actuó con cierta precipitación al incluir bajo la misma rúbrica formas unilaterales adyacentes; Radcliffe Brown escribe: "Mi descubrimiento del sistema kariera en 1911 fue el resultado de una investigación emprendida sobre la base de una suposición —hecha antes de visitar Australia, pero luego de un estudio minucioso de los hechos australianos en 1909— de que tal sistema podría existir y de que la región occidental de Australia sería el lugar conveniente donde ir a buscarlo." [48] Que la hipótesis audaz del gran sociólogo inglés haya sido coronada por el éxito puede con legitimidad alentar a todos los que creen que una lógica interna dirige el trabajo inconsciente del espíritu humano, aun en esas creaciones que durante mucho tiempo se consideraron como las más arbitrarias, y que los métodos que conviene aplicarle no difieren de los reservados habitualmente para el estudio del mundo físico. Pero, al mismo tiempo, se plantea una duda, si bien no sobre la realidad del sistema kariera, sí sobre su existencia exclusiva en el enorme territorio que se le atribuyó.[49]

De todos modos, subsiste una objeción: un estudio formal de la noción de intercambio, tal como los sociólogos la usaron hasta hoy, nos mostró que esa noción no permitía comprender la integridad de los hechos. En vez de resolvernos por conferir una discontinuidad estéril a fenómenos que son sin embargo del mismo tipo, preferimos buscar en una concepción ampliada y transformada del intercambio el medio para desembocar en una tipología sistemática y en una explicación exhaustiva. Son los hechos australianos —vale decir, tomados de la tierra clásica del intercambio entendido en sentido restringido— los que nos obligan a desarrollar la noción de intercambio y que, por así decirlo, nos impusieron la noción de intercambio generalizado. ¿Qué relación existe entre el intercambio restringido y el intercambio generalizado? ¿Deben considerarse como dos fórmulas independientes y, no obstante, capaces de actuar una sobre la otra cuando el azar de los intercambios culturales las ponen en contacto, o como dos etapas de una evolución solidaria? El problema corresponde al etnógrafo y al historiador de la cultura en la medida en que se desea aplicarlo para la solución de problemas regionales. Para nosotros, que queremos limitarnos a un estudio estructural de los dos tipos y de sus relaciones, debemos ahora tratar de deslindar del intercambio generalizado, de modo simple y directamente observable, esa

[48] A. R. Radcliffe Brown, *The Social Organization...*, pág. 46, n.

[49] Cf. carta en A. R. Radcliffe Brown, op. cit., y en W. E. Lawrence, op. cit. [Conviene precisar que en 1951 Radcliffe Brown propuso una nueva clasificación de los sistemas australianos que deja un lugar para los sistemas unilaterales, designados por él con el nombre de karadjieri. El artículo de Radcliffe Brown está completado provechosamente con una carta personal que aquí publicamos por primera vez.]

fórmula cuya necesidad teórica se nos apareció antes de que lográramos percibirla en los hechos.

Texto de la carta de Radcliffe Brown

Rhodes University
Grahamstown
Sudáfrica

Estimado señor Lévi-Strauss:

Gracias por su carta. Puedo escribir un artículo, si así lo desea, para presentar una justificación de algunos de los puntos de vista con los que usted no está de acuerdo. No puedo, empero, estimar cuántas palabras necesitaría. Incluiría un análisis del sistema Dieri, que no me parece complicado. Los siguientes son algunos de los puntos que trataría de aclarar.

1) Como señalé hace cuarenta años, las divisiones de parentesco de las tribus australianas pueden existir como divisiones designadas o pueden existir sin nombres. Los análisis de los sistemas de parentesco australianos requieren el examen de las divisiones, estén éstas designadas o no.

Si examina los términos de parentesco, podrá ver las cuatro clases del sistema Dieri que indiqué en 1914. Si Ego es de la clase A, entonces esta clase incluye a todos los hombres llamados *yenku, niyi, ngatata* y *kanini*; la clase B incluye a los que llama *kami, nadada* y *kadi*; la clase C incluye su *kaka, taru* y *tidnara*, y la clase D su *ngapari, ngatamura* y *paiera*. Cuando se examina el sistema dieri a la luz de estas cuatro divisiones del parentesco, no resulta aberrante ni complejo.

Usted contrapone el sistema aranda con el mara. Sin embargo, los aranda tienen un sistema de cuatro semimitades, cada una de las cuales está compuesta por un determinado número de clases. Entre los aranda no tienen nombre, y entre lo mara, sí. Además, no tiene usted en cuenta los casamientos alternativos que son un rasgo regular de los sistemas matrimoniales del tipo aranda. Entre los aranda, como entre los mara-anyula, el matrimonio *estándar* es el que se lleva a cabo con una hija de una prima cruzada de la madre, y el primer matrimonio *alternativo* es el que se realiza con la hija de un hermano *distante* de la madre y una hermana *distante* del padre.

2) El sistema de divisiones más generalizado en Australia es el de dos mitades endógamas de divisiones de generación alternantes. Son pocas las tribus en las que no se halla esta doble división, entre las cuales los ejemplos más comprobados son los yaraldé y los ungarinyin. Es muy poco frecuente que estas divisiones tengan nombres; los dos únicos ejemplos conocidos se hallan en Australia occidental, donde reciben nombres de tótem, v. g., Birangumat y Djuamat. Existen en tribus que no tienen clases designadas, como los que llamo tipo kukata, el luritja meridional de Elkin.

Es esta división en mitades endógamas la que se halla en el fundamento mismo de todos los sistemas de "clases". Cuando usted habla, en la página 190, de "un problema teórico bastante inquietante: la relación entre los sistemas de dos mitades y los sistemas de cuatro clases", el problema no es formulado correctamente. Cuando al sistema de mitades endógamas (divisiones de generación alternantes) se agregan las mitades exógamas, sean patrilineales o matrilineales, resulta un sistema de cuatro divisiones. Por lo tanto, el problema es por qué estas cuatro divisiones a veces están designadas y a veces no.

3) Usted habla (pág. 205) de "dos métodos de determinación del conjunto: el método de las clases y el método de las relaciones". Pero las "clases" o divisiones son sólo agrupamientos de relaciones, estén designadas o no. En consecuencia, no hay dos

métodos de ordenar el matrimonio, sino sólo uno. En la ordenación concreta de los matrimonios, los clanes u hordas locales desempeñan un papel predominante. Esto no ocurre sólo en tribus como los yaraldé y los kukata, que no tienen sistemas de clases, sino también en tribus que sí tienen sistemas de clases.

4) Considero que un problema muy importante es determinar si un sistema permite o no que un hombre despose a la hija de una mujer de su propio clan local. Las únicas tribus respecto de las que estoy *seguro* de que esos casamientos se permiten son las del conglomerado kariera. Todas las demás tribus respecto de las que se tiene un conocimiento plenamente adecuado evitan esos matrimonios cerrados, pero lo hacen de diferentes modos. Los karadjeri, yir-yoront y murngin prohíben el matrimonio con la hija de cualquier "hermana del padre", y puesto que se prefiere el matrimonio con la hija del hermano de la madre, se deduce que estas tribus no pueden practicar el intercambio de hermanas. Hay una cantidad de tribus que prohíben el matrimonio con la hija de una "hermana del padre" "cercana" y también con la hija de un hermano de la madre "cercano", pero permiten el matrimonio con la hija de familiares distantes de estos géneros y, por lo tanto, pueden practicar el intercambio de hermanas. Ejemplos de ello son los kukata (sin mitades ni clases, con excepción de las divisiones de generación endógamas), los ompela (mitades patrilineales), los kumbaingeri (cuatro "clases") y los murinbata. Por supuesto, este tipo de matrimonio también está prohibido en las tribus que tienen un sistema de matrimonio entre primos segundos (tipo aranda de matrimonio). Es importante señalar que en la tribu aranda se objeta el matrimonio de un hombre con la hija del hijo de una "hermana del padre del padre" de su propio clan (grupo local), aunque el matrimonio estándar es con la hija del hijo de la "hermana del padre del padre" (aranga).

No considero aceptable la afirmación de la señorita McConnel sobre los kandju. En ninguna parte de Australia se encuentra un ejemplo auténtico de matrimonio con el primo patrilateral, entendiendo por ello un sistema en el cual un hombre desposa a la hija de una hermana del padre, pero no puede casarse con la hija de un hermano de la madre, propia o clasificatoria.

Esto le dará alguna ligera idea acerca de aquello sobre lo que podría escribir. Sólo me importa lo que los sistemas australianos realmente son y cómo funcionan, no sus orígenes o desarrollos. Si quisiera proponer una hipótesis histórica sería la referente a las diferentes formas en que las distintas tribus australianas proporcionaron sistemas que evitan matrimonios de un hombre con la hija de una mujer (hermana del padre) de su propio clan local patrilineal. Los métodos de hacerlo que no se usaron en Australia pueden encontrarse en la Melanesia (New Ireland, Ambrym, etc.).

Me gustaría mucho ver su trabajo para la reunión de Nueva York.

¿Podría enviarme un duplicado? Se lo agradecería mucho, puesto que no puedo concurrir a la reunión.

Con amables recuerdos,

Sinceramente suyo,

A. R. Radcliffe Brown

P.D. La clave para comprender el sistema wikmunkan parece encontrarse en la costumbre por la cual un hombre tiene una madre de la madre de la esposa asignada, la que será una "hermana" de la madre del padre, evitándose de este modo el matrimonio con la hija de la "hermana del padre" propia o cercana (pinya).

Tipología de los sistemas matrimoniales australianos

I. Sistemas con matrimonio de los primos primeros (reales o nominales):

1. Matrimonio con el primo bilateral e intercambio de hermanas

a) sistemas en que un hombre puede desposar a la hija de la hermana de su *propio* padre o del hermano de su *propia* madre. Tipo kariera.

b) sistemas en los que un hombre desposa a la hija de un hermano de la madre o de una hermana del padre *clasificatorios*, pero no puede desposar a la hija de una hermana del padre *cercana*.

Variedades: kumbaingeri del N. S. de Wales, ompela de Queensland, murinbata de la Tierra de Arnhem, kukata del sur de Australia.

2. Matrimonio matrilateral sin intercambio de hermanas
Karadjeri (cuatro clases); yir-yoront (mitades patrilineales; murngin (ocho clases).

II. Sistemas de matrimonio con primos *segundos* e intercambio de hermanas. El modo generalizado es aquél en que la forma estándar de matrimonio es entre los hijos de dos primas cruzadas.

Hay sistemas, como el de los yaraldé, que no entran en esta clasificación. Si hubiera un sistema con matrimonio patrilateral, constituiría un tipo I. 3.

Capítulo XIV

APENDICE DE LA PRIMERA PARTE

1

Acerca del estudio algebraico de ciertos tipos de leyes de matrimonio (Sistema Murngin)

por André Weil

En estas pocas páginas escritas a pedido de C. Lévi-Strauss me propongo señalar de qué modo leyes de matrimonio de un cierto tipo pueden someterse al cálculo algebraico y cómo el álgebra y la teoría de los grupos de sustituciones pueden facilitar el estudio y la clasificación de esas leyes.

En las sociedades que aquí se tratan, los individuos, hombres y mujeres, se reparten en clases, de modo tal que la clase de cada uno está determinada, según ciertas reglas, por la de sus padres, y las reglas del matrimonio indican, según las clases a las que respectivamente pertenezcan un hombre y una mujer, si el matrimonio entre ellos es posible o no.

En semejante sociedad, la totalidad de los matrimonios posibles puede entonces repartirse en un cierto número de tipos distintos; ese número es igual al número de clases entre las que se reparte la población cuando hay una fórmula única que, para un hombre de una clase dada, indica en qué clase tiene derecho a elegir mujer (o, en otros términos, la hermana de un hombre de qué clase tiene el derecho de desposar); si, por lo contrario, existen varias fórmulas semejantes que se alternan entre sí de un modo determinado, el número de los tipos de matrimonio posibles podrá ser doble, triple, etc., al número de clases.

Sea, pues, para cualquier caso, n el número de tipos de matrimonio; los designamos arbitrariamente por n símbolos, por ejemplo $M_1, M_2, \ldots, M_n$. Sólo consideramos leyes de matrimonio que satisfacen las dos condiciones siguientes:

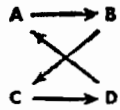
A) Para todo individuo, hombre o mujer, existe un tipo de matrimonio, y uno solo, que él (o ella) tenga el derecho de contraer.

B) Para todo individuo, el tipo de matrimonio que él (o ella) puede contraer depende únicamente de su sexo y del tipo de matrimonio del cual él (o ella) proviene.

En consecuencia, el tipo de matrimonio que puede contraer un hijo que proviene de un matrimonio de tipo M_i (siendo i uno de los números 1, 2..., n) es una *función* de M_i, que podemos, de acuerdo con la notación matemá-

tica usual en un caso semejante, designar $f\ (M_1)$; y lo mismo para una hija, la función correspondiente que designaremos $g\ (M_1)$, por lo común distinta de la precedente. El conocimiento de las dos funciones f y g determina completamente, desde un punto de vista abstracto, las reglas de matrimonio en la sociedad estudiada. Esas reglas podrán, pues, representarse por medio de un cuadro de tres líneas, en el que la primera enumera los tipos de matrimonio $M_1 \ldots, M_n$, mientras que la segunda y la tercera respectivamente dan los valores correspondientes de las dos funciones f y g.

Tomemos un ejemplo simple. Por ejemplo, una sociedad de cuatro clases, con intercambio generalizado, según el siguiente tipo:



Existen cuatro tipos de matrimonio: (M_1) hombre A, mujer B; (M_2) hombre B, mujer C; (M_3) hombre C, mujer D; (M_4) hombre D, mujer A. Además, admitamos que los hijos de una madre de clase A, B, C, D, sean respectivamente de clase B, C, D, A. Entonces nuestro cuadro es el siguiente:

(Tipo de matrimonio de los padres) ..		M_1	M_2	M_3	M_4
(Tipo de matrimonio del hijo)	$f(M_1) =$	M_3	M_4	M_1	M_2
(Tipo de matrimonio de la hija)	$g(M_1) =$	M_2	M_3	M_4	M_1

Además, como aparece en el ejemplo precedente, f y g son sustituciones o, como también se dice en un caso semejante, son *permutaciones* entre $M_1, \ldots, M_n$; ello quiere decir que, en nuestro cuadro, la segunda línea (que da los valores de f) y la tercera (que da los valores de g), así como la primera, están formadas por los símbolos $M_1, \ldots, M_n$, simplemente ordenados en un orden diferente de aquel con que figuran en la primera línea. En efecto, si no fuera así, ciertos tipos de matrimonio desaparecerían a partir de la segunda generación. Esto muestra ya que nuestro estudio proviene de la teoría de las permutaciones entre n elementos, teoría que se remonta a Lagrange y a Galois, y que desde entonces se ha desarrollado mucho.

Ahora introducimos una nueva condición:

C) Todo hombre debe poder casarse con la hija del hermano de su madre.

Expresemos de modo algebraico tal condición. Consideremos a un hermano y a una hermana, provenientes de un matrimonio de tipo M_1; el hermano deberá casarse según un matrimonio $f\ (M_1)$, de tal modo que su hija contraerá un matrimonio $g\ [f\ (M_1)]$; la hermana deberá contraer un matrimonio $g\ (M_1)$, de tal modo que su hijo hará un matrimonio $f\ [g\ (M_1)]$; la condición (C) se expresará entonces por la relación:

$$f\,[g\,(M_1)] = g\,[f\,(M_1)].$$

Esa condición se conoce en teoría de los grupos con el nombre de *permutabilidad* de las sustituciones f y g. Las parejas de sustituciones permutables pueden estudiarse y clasificarse según principios conocidos. En el lenguaje de la teoría de los grupos (que por desgracia no puede traducirse a términos no técnicos sin explicaciones muy extensas) el *grupo de permutaciones* engendrado por f y g es un grupo abeliano, que al tener dos generadores necesariamente es cíclico o bien producto directo de dos grupos cíclicos.

Se introduce aquí una nueva condición que sólo expresaremos por medio de la siguiente definición. Diremos que una sociedad es *reductible* si pueden distinguirse en ella dos o varias subpoblaciones, de tal modo que jamás haya un vínculo de parentesco entre individuos de una e individuos de la otra. En caso contrario, la sociedad será llamada *irreductible*. Es claro que, desde el punto de vista del estudio puramente abstracto de los tipos de leyes de matrimonio, uno puede limitarse a considerar las sociedades irreductibles, ya que en una sociedad reductible todo sucede como si cada subpoblación constituyese una sociedad distinta que, en sí misma, es irreductible. Por ejemplo, consideremos un sistema de intercambio restringido:

$$A \rightleftarrows B$$
$$C \rightleftarrows D$$

por lo tanto, hay cuatro tipos de matrimonio: (M_1) hombre A, mujer B; (M_2) hombre B, mujer A; (M_3) hombre C, mujer D; (M_4) hombre D, mujer C. Además, supongamos que todo niño sea de la misma clase que su madre, o sea A, B, C o D. Esa sociedad evidentemente es reductible y se compone de dos subpoblaciones, formadas una por las clases A y B y la otra por las clases C y D. El cuadro de las funciones f y g para esa sociedad es el siguiente:

$$\begin{array}{lllll} & M_1 & M_2 & M_3 & M_4 \\ f(M_1) = & M_2 & M_1 & M_4 & M_3 \\ g(M_1) = & M_1 & M_2 & M_3 & M_4 \end{array}$$

Suponer que nos enfrentamos con una sociedad irreductible es suponer, en el lenguaje de la teoría de los grupos, que el grupo definido (grupo abeliano de permutaciones engendrado por f y g) es *transitivo*. Si tal grupo es cíclico, su estructura es extremadamente simple; si es producto directo de dos grupos cíclicos, las posibilidades son más variadas y los principios de clasificación serán más complicados; no obstante, en todo caso, esas cuestiones pueden tratarse con métodos conocidos. Aquí nos limitaremos a enunciar los resultados que se obtienen en el caso de un grupo cíclico. Es necesario para ello indicar el principio bien conocido de la numeración módulo n.

Sea n un entero cualquiera. Para calcular con módulo n se reemplaza siempre todo número por el resto que queda de dividirlo por n. Por ejemplo, la "prueba del 9", bien conocida en aritmética elemental, consiste en calcular

el módulo 9. De la misma manera, si se conviene en calcular el módulo 10, y que se debe sumar 8 y 7, se escribe 5; si se tiene que multiplicar 3 por 4, se escribe 2; si se tiene que multiplicar 2 por 5, se escribe 0, etcétera. Esto se escribe del modo siguiente: $8 + 7 \equiv 5$ (mód. 10); $3 \times 4 \equiv 2$ (mód. 10); $2 \times 5 \equiv 0$ (mód. 10), etc.; en todo cálculo de ese género se conviene en reemplazar el signo $=$ por el signo $\equiv$ (que se lee "congruente con"). En el cálculo módulo 10, nunca se escribe 10 ni un número más grande que 10, de modo que nunca hay en ese cálculo más de 10 números (a saber, 0, 1, 2, ..., 9.

Retomemos entonces el caso de una sociedad irreductible de grupo cíclico. Entonces es posible distinguir en esa sociedad un cierto número n de clases y numerarlas de 0 a $n - 1$, de tal modo que un hombre de clase x siempre se casa con una mujer de clase $x + a$ (mód. n), y que los hijos de una mujer de clase x siempre están en la clase $x + b$ (mód. n), siendo a y b dos números fijos, y haciéndose todos los cálculos según módulo n. Por ejemplo, en el sistema de intercambio generalizado, descripto más arriba, se tiene $n = 4$, $a = 1$, $b = 1$, como se ve al numerar las clases A, B, C, D por 0, 1, 2, 3, respectivamente.

Ahora vamos a mostrar cómo se puede formular y analizar algebraicamente un ejemplo más complejo. Supongamos un sistema de ocho clases que tenga dos fórmulas de matrimonio aplicables alternativamente:

Además admitamos que la clase de los hijos está determinada por la de la madre del siguiente modo:

(Clase de la madre)	$A1$	$A2$	$B1$	$B2$	$C1$	$C2$	$D1$	$D2$
(Clase de los hijos)	$C2$	$C1$	$D2$	$D1$	$A1$	$A2$	$B1$	$B2$

Por fin, para que nuestro método se aplique, es necesario admitir una regla de alternancia entre las fórmulas (I) y (II) que satisfaga la condición (B) del comienzo. Aquí, por comodidad de cálculo, formularemos una hipótesis más precisa que tal vez sea inútilmente restrictiva, pero con la cual nos contentaremos: la fórmula de matrimonio (I) o (II), a la que debe conformarse un individuo determinado, depende únicamente de su sexo y de la fórmula (I) o (II) según la cual se realizó el matrimonio de sus padres.

Aquí hay dieciséis tipos de matrimonio, según la clase de los esposos y la fórmula que se aplica. No los numeramos de 1 a 16, sino de un modo que se prestará mejor al cálculo. En todo lo que sigue, *los cálculos deben*

entenderse como módulo 2; en la numeración módulo 2, sólo hay dos números, 0 y 1; la tabla de multiplicación es la siguiente: $0 \times 0 \equiv 0$, $0 \times 1 \equiv 0$, $1 \times 0 \equiv 0$, $1 \times 1 \equiv 1$; la tabla de adición es la siguiente: $0 + 0 \equiv 0$, $0 + 1 \equiv 1$, $1 + 0 \equiv 1$, $1 + 1 \equiv 0$.

Planteado esto, observamos que cada clase de un triple índice (a, b, c), siendo cada uno de los índices a, b y c uno de los números de la numeración módulo 2, vale decir 0 o 1, y esto según las siguientes reglas:

1º a es 0 si la clase es A o B, 1 si es C o D.

2º b es 0 si la clase es A o C, 1 si es B o D.

3º c es 0 para la subclase 1, y 1 para la subclase 2.

Por ejemplo, si un hombre o una mujer es de clase $C2$, diremos, según nuestra nomenclatura, que él o ella es de clase (1, 0, 1).

Cada tipo de matrimonio se anotará con un índice cuádruple (a, b, c, d), donde (a, b, c) es el símbolo que designa la clase del marido y donde d es 0 si el matrimonio obedece a la fórmula (I), y 1 si responde a la fórmula (II). Así, en un matrimonio (1, 0, 1, 1), el marido es de clase (1, 0, 1), vale decir, $C2$ y el matrimonio se realiza según la fórmula (II), la mujer es de clase $D1$, vale decir (1, 1, 0); además, los hijos son de clase $B1$, vale decir (0, 1, 0).

En general, en los matrimonios de fórmula (I) cuando el marido es de clase (a, b, c) la mujer es de clase $(a, b + 1, c)$; en los matrimonios de fórmula (II), si el marido es de clase (a, b, c), la mujer es de clase $D1$, vale decir $(a, b + 1, c + 1)$; todo esto se verifica por el examen directo de los casos uno por uno. Entonces en un matrimonio (a, b, c, d) el marido es de clase (a, b, c) y la mujer es de clase $(a, b + 1, c + d)$.

Por otra parte, si una mujer es de clase (x, y, z), sus hijos son de clase $(x + 1, y, x + z + 1)$, y esto se verifica también mediante la observación directa. Se deduce así que, en un matrimonio (a, b, c, d), los hijos son de clase $(a + 1, b + 1, a + c + d + 1)$.

Ahora debemos precisar nuestra hipótesis acerca de la alternación entre las fórmulas (I) y (II). Admitiremos que se está en uno de los cuatro casos siguientes: (i) los hijos siempre siguen la fórmula de los padres; (ii) los hijos siempre siguen la fórmula opuesta a la de los padres, de modo que las fórmulas alternan de generación en generación; (iii) los hijos siguen la fórmula de los padres y las hijas la fórmula opuesta; (iv) las hijas siguen la fórmula de los padres y los hijos la fórmula opuesta. Cada uno de estos casos se notará con un índice doble (p, q), del modo siguiente: p es 0 si el hijo sigue la fórmula de los padres [caso (i) y (iii)], y 1 en el caso contrario [caso (ii) y (iv)]; q es 0 si la hija responde a la fórmula de los padres [caso (i) y (iv)], y 1 en el caso contrario [caso (ii) y (iii)].

Dicho esto, se encuentra, al verificar de modo directo a partir de los resultados obtenidos arriba, que las funciones f y g definidas precedentemente pueden expresarse por las siguientes fórmulas:

$$f\,(a, b, c, d) \equiv (a+1, b+1, a+c+d+1, d+p) \quad (\text{mód. } 2)$$
$$g\,(a, b, c, d) \equiv (a+1, b, a+c+q+1, d+q) \quad (\text{mód. } 2)$$

Nos queda por señalar que esas sustituciones son permutables, lo que expresa, como sabemos, que el matrimonio con la hija del hermano de la madre está siempre permitido. El cálculo se hace fácilmente y da:

$$(a, b+1, c+d+1) \equiv (a, b+1, c+d+q+1) \quad (\text{mód. } 2)$$

Esto muestra que q no puede ser 1; los casos (ii) y (iii) se hallan, pues, excluidos por la condición (C), y sólo quedan como casos posibles (i) y (iv); de éstos, el primero corresponde a una sociedad reductible, compuesta por dos subpoblaciones de las cuales una siempre se casa según la fórmula (I) y la otra siempre según la fórmula (II). Si dejamos de lado ese caso, nos queda el caso (iv), donde se tiene $p = 1$, $q = 0$. Las funciones f y g entonces son las siguientes:

$$g\,(a, b, c, d) \equiv (a+1, b+1, a+c+d+1, d+1) \quad (\text{mód. } 2)$$
$$f\,(a, b, c, d) \equiv (a+1, b, a+c+1, d) \quad (\text{mód. } 2)$$

Por medio de esas fórmulas pueden calcularse fácilmente todas las cuestiones relativas a esa ley de matrimonio. Por ejemplo, preguntémonos si el matrimonio con la hija de la hermana del padre es posible. En el caso general, es fácil ver que una condición necesaria y suficiente para que así sea es que f y g satisfagan la relación:

$$f\,[f\,(M_1)] = g\,[g\,(M_1)].$$

Para la ley que terminamos de estudiar, un cálculo inmediato muestra que esa relación no se verifica para ninguna elección de los índices a, b, c, d; ningún hombre de la sociedad en cuestión puede, entonces, casarse con la hija de la hermana de su padre; un cálculo análogo muestra que, por lo contrario, ese tipo de matrimonio siempre sería permitido en una sociedad que aplicase siempre la fórmula (I), o siempre la fórmula (II).

Por fin, examinemos si la sociedad considerada es irreductible. Existen métodos generales para abordar un problema semejante, pero aquí resulta más fácil señalar que la combinación b-d es "invariante" para las sustituciones f y g, vale decir, que tiene el mismo valor para el símbolo de cuatro índices (a, b, c, d) y para los símbolos que a partir de él se deducen para

las sustituciones f y g, respectivamente. Ello implica la existencia de dos subpoblaciones distintas, una compuesta por todos los cónyuges posibles de los matrimonios de tipo (a, b, c, d) para los cuales se tiene $b - d \equiv 0$, vale decir $b = d$, y otra que abarca a los cónyuges de los matrimonios (a, b, c, d), para los cuales se tiene $b - d \equiv 1$, vale decir $b \neq d$. Dicho de otro modo, nos enfrentamos con una sociedad reductible que se descompone en las dos subpoblaciones siguientes:

1º	Los hombres de clase A o C que se casan según la fórmula					(I);
	—	—	— B o D	—	—	(II);
	—	mujeres	— A o C	—	—	(II);
	—	—	— B o D	—	—	(I);
2º	Los hombres de clase A o C que se casan según la fórmula					(II);
	—	—	— B o D	—	—	(I);
	—	mujeres	— A o C	—	—	(I);
	—	—	— B o D	—	—	(II).

Por supuesto, como ya lo señalamos, esos cálculos sólo son válidos si la alternancia entre las fórmulas (I) y (II) sigue una de las reglas simples que indicamos. Si no fuera así, el cálculo debería modificarse; y si las reglas de alternancia no satisficieran la condición (B), el problema ya no sería susceptible de ser tratado con nuestro método.

2

Comentario

El estudio matemático del sistema murngin que se acaba de exponer da lugar a varias observaciones. En primer lugar, el descubrimiento de que un sistema de tipo murngin, cuando funciona en las condiciones rigurosas que son las únicas que permiten interpretarlo sistemáticamente, provoca la fisión del grupo en dos sociedades irreductibles, muestra que un sistema de intercambio generalizado no puede evolucionar más allá de su propia fórmula: sin duda, el sistema es igualmente concebible con un número cualquiera de clases, pero la estructura permanece inalterada sea ese número tres, n o $n + 1$. Si se intenta transformar la estructura, quedan abiertas dos posibilidades: o bien la transformación es operante y es abolida la fórmula de intercambio generalizado (es el caso del sistema dieri); o bien se preserva la fórmula de intercambio generalizado y entonces la transformación de estructura se considera como ilusoria: el sistema murngin, al adquirir ocho subsecciones, sólo logra funcionar en las condiciones teóricas de dos sistemas yuxtapuestos de intercambio generalizado, cada uno de cuatro clases. Llegamos a esa conclusión en el capítulo precedente por medio de un análisis puramente estructural, y el análisis matemático la confirma. Se ve entonces hasta qué punto se equivoca Elkin, al dejarse llevar por un empirismo inspirado en Malinowski, cuando escribe: "En general, el estudio del elemento puramente formal de los sistemas

de parentesco australianos no merece emprenderse... después de todo, no aporta mucha satisfacción ni proporciona una comprensión real de la vida de la tribu." [1]

En lo que se refiere a la sociedad murngin propiamente dicha, es difícil concebir que una sociedad funcione en las condiciones sugeridas por la teoría y al mismo tiempo conserve su individualidad. Por otra parte, si la sociedad murngin se desdoblara concretamente en dos subsociedades, observadores de la categoría de Warner y Webb no hubieran dejado de percibir tal fenómeno. De hecho, es necesario que los murngin se adhieran a una fórmula que les permita preservar la unidad del grupo. Entonces teníamos razones para suponer que el sistema, tal como se enuncia en las reglas complicadas de las subsecciones y del matrimonio optativo, debe considerarse como una teoría elaborada por indígenas sometidos a influencias contradictorias, y como una racionalización de esas dificultades, antes que como la expresión de lo real. La realidad del sistema se encuentra en otra parte, e intentamos deslindar su naturaleza.

[Queda por averiguar cómo consiguen los murngin escapar al peligro de su sistema teórico, y ello sólo pueden lograrlo aplicándolo artificiosamente. En esas condiciones, las lagunas de las observaciones, las indicaciones equívocas acerca de los diferentes modos según los cuales, de hecho, pueden cerrarse los ciclos de intercambio, tal vez no provengan sólo de una carencia de los informantes; es posible que sean el indicio de un límite intrínseco de la estructura, que no puede llevarse a buen término sin comprometer la unidad del grupo. ¿Se expresa ese límite acaso en el hecho de que los ciclos reales son más cortos o más largos de los que implicaría la existencia de siete linajes? También puede ser que el ciclo se cierre con un *décalage* de una o varias generaciones, como sucede entre los wikmunkan. Sea como fuere, la codificación de apariencia aranda está condenada a permanecer siempre incompleta, o el grupo social estará condenado a fragmentarse.]

Entonces tal vez no sea totalmente arbitrario que los sistemas de la región de Southern Cross se presenten bajo el aspecto —por otra parte ilusorio— de dos mitades endogámicas y que los yir-yoront, por lo menos parcialmente, sean endógamos; los yir-yoront están divididos en dos mitades patrilineales y "todos los hombres de los clanes Pam Lul adquieren mujer en la otra mitad; sin embargo, existen sólo ciertos clanes Pam Bib que se alían con clanes Pam Lul; los otros se casan en clanes de su propia mitad Pam Bib".[2] Debería volverse a examinar esos hechos con atención a la luz de las conclusiones teóricas que resultan del estudio matemático.

De todos modos, existe una tribu de la que sabemos que un sistema de intercambio generalizado tiende, en el curso de su evolución, a provocar la subdivisión del grupo en subsociedades: son los apinayé de Brasil central.

[1] A. P. Elkin, Native Languages and the Field Worker in Australia, *American Anthropologist*, vol. 43, 1941, pág. 91.

[2] L. Sharp, Ritual Life and Economics of the Yir-yoront of Cape York Peninsula, *Oceania*, vol. 5, 1934-1935, pág. 19.

Se recuerda que la tribu está dividida en cuatro *kiyé*, o sea en cuatro "costados" o "partes". La regla de matrimonio es típica del intercambio generalizado: un hombre *A* se casa con una mujer *B*; un hombre *B* con una mujer *C*; un hombre *C* con una mujer *D*, y un hombre *D* con una mujer *A*. Además, los niños siguen la *kiyé* de su padre y las niñas la de su madre, vale decir que la *kiyé A* comprende por una parte a los hijos de hombres *A* y de mujeres *B*, y por otra, a las hijas de hombres *D* y mujeres *A*. En esas condiciones, como ya señalamos, todos los hombres *A* y todas las mujeres *B* provienen de un mismo tipo de matrimonio (entre hombres *A* y mujeres *B*) y su misión es perpetuarlo. Por más que los primos del primer grado sean cónyuges prohibidos entre los apinayé (lo que puede considerarse como una defensa parcial contra las consecuencias del sistema) no por ello deja de ser cierto que los *kiyé*, que en apariencia son formaciones exógamas, funcionan realmente como unidades endógamas.[3] Es probable que un examen cuidadoso de casos del mismo tipo, que deben ser más numerosos de lo que dejaría percibir una atención dirigida demasiado exclusivamente hacia la faz "exogámica" del fenómeno, proporcionará un método útil de acercamiento para el estudio de los sistemas de intercambio generalizado. En la segunda parte[4] volveremos a encontrar ese problema de las relaciones entre endogamia e intercambio generalizado.

[3] Cf. supra, capítulo IV. [M. Maybury-Lewis, en su artículo ya citado, da una interpretación muy diferente del sistema apinayé, a la que será de interés, para el lector, remitirse.]

[4] Cf. capítulos XXVI a XXVIII.

SEGUNDA PARTE

EL INTERCAMBIO GENERALIZADO

"En verdad, la Tierra ya está en buena condición pero aún faltan rutas: Ning Kong va a abrirlas; toma bajo su brazo a su hermana 'Ndin Lakong, que es un ovillo de hilo, desenvuelve una parte sobre China y vuelve a su palacio: y he aquí una bella ruta para China. Entonces se dirige hacia el país Shan, y de nuevo desenvuelve a su hermana, y forma la ruta Shan. Y del mismo modo abre las rutas del país Katchin, de Birmania y de Kala..."

Mito de la Creación de los katchin, en Gilhodes, *The Katchins; their Religion and Mythology*, Calcuta, 1922, pág. 18.

I

FORMULA SIMPLE DEL INTERCAMBIO GENERALIZADO

Capítulo XV

LOS DONADORES DE MUJERES

Deslindamos una fórmula de intercambio más amplia que la que hasta ahora se reservó con ese nombre. Junto con —y más allá— el intercambio entendido en el sentido restringido —vale decir, cuando intervienen exclusivamente dos *partenaires*— puede concebirse, y existe, un ciclo que se percibe de modo menos inmediato, precisamente porque recurre a una estructura más compleja; le damos el nombre de intercambio generalizado. El análisis de las formas del matrimonio en Australia y las contradicciones que aparecen en la tipología tradicional fundada exclusivamente sobre la noción de intercambio en el sentido restringido, nos hicieron percibir la fórmula más compleja y la imposibilidad de comprender las reglas de matrimonio sin integrarlas en el sistema global que abarque a ambas. Pero, hasta el presente, la fórmula del intercambio generalizado se nos presentó más bien como una necesidad teórica. Nos falta descubrirla en los hechos, y es lo que nos proponemos iniciar ahora, adoptando un doble punto de vista.

En primer lugar debemos presentar sistemas concretos fundados, de modo claro y simple, en una estructura de intercambio generalizado. Ello constituirá la meta de los primeros capítulos de esa segunda parte. Pero, para justificar el objeto de ese trabajo, que es encontrar, bajo todas las formas del intercambio, el origen y la función reguladora del parentesco, es necesario algo más: mostrar que sistemas de parentesco y tipos de matrimonio, que hasta ese momento se consideraron incompatibles con lo denominado corrientemente el "matrimonio por intercambio", de hecho provienen del intercambio con el mismo derecho que las formas más literales, y que todos los tipos conocidos o concebibles de parentesco y de matrimonio pueden integrarse, en una clasificación general, como métodos de intercambio: restringido o generalizado. Es la noción de intercambio generalizado la que nos permitirá operar esa reducción o, si se prefiere, extender la estructura del intercambio a tipos y a costumbres que podían parecer totalmente extrañas a esa noción. Pero, por el momento, nos limitaremos a la primera tarea: el examen del intercambio generalizado tal como aparece, de hecho, bajo su forma más simple.

Fue T. C. Hodson, en 1922, quien primero formuló la hipótesis de que los grupos que permitían el matrimonio con la prima cruzada matrilateral, con exclusión de la prima cruzada patrilateral, son estructuralmente diferentes de aquellos grupos que lo permiten con ambas primas.[1] En 1925 reto-

[1] T. C. Hodson, *The Primitive Culture of India*, Royal Asiatic Society (James G. Forlong Fund, vol. 1), Londres, 1922.

mó esa hipótesis de modo más sistemático y su pequeño artículo publicado en esa fecha tiene el gran mérito de plantear, por primera vez, una distinción teórica entre las organizaciones dualistas, con matrimonio entre primos cruzados bilaterales, y las organizaciones que llama tripartitas (formadas por tres secciones o por un múltiplo de tres) caracterizadas por el matrimonio asimétrico entre hijo de hermana e hija de hermano.[2] La expresión "organización tripartita" es demasiado estrecha, puesto que el ejemplo que Hodson reconoce como más perfecto, el sistema katchin, requiere cinco secciones elementales, por lo menos al nivel del modelo. De hecho, los sistemas de intercambio generalizado pueden abarcar cualquier cantidad de secciones; pero sólo si un grupo dado se subdivide en un número impar de clases matrimoniales, o de unidades funcionalmente análogas (o si esa cantidad, si bien par, es un múltiplo de tres), se podrá prever *a priori* su presencia.

Sin embargo, veremos sistemas de intercambio generalizado de cuatro secciones; por otra parte, eso sucede en general cuando nos enfrentamos con un sistema de mitades con intercambio generalizado —fórmula ya encontrada entre los murngin[3]—, aunque Hodson no consideró esa posibilidad. Sin embargo, supo distinguir las dos fórmulas fundamentales; comprendió la correlación entre reglas de matrimonio y estructura social (si bien creyó que las organizaciones tripartitas debían ser siempre patrilineales,[4] cuando en realidad sólo es necesario, ya lo vimos, que sean *armónicas* en el sentido definido en el capítulo XIII), y adivinó que la fórmula del intercambio generalizado poseía una distribución más amplia de lo que se deducía a partir de los hechos que se conocían. Por otra parte, Hodson descubrió ejemplos típicos y su convicción de que el sistema katchin ofrece una ilustración excepcionalmente favorable no perdió nada de su validez.

De hecho, en Oriente encontramos no una sino dos formas características del intercambio generalizado, distribuidas —según un contraste que en sí mismo constituye un problema— en los dos extremos de la costa del Pacífico: por una parte, en los katchin de Birmania y en varias tribus de Assam; por otra parte, en los gilyak del oriente de Siberia.

Se poseen muchos documentos acerca de los katchin y un comentario de su sistema de parentesco hecho por Marcel Granet.[5] No siempre resulta fácil establecer la concordancia entre los textos que corresponden a épocas muy distintas; ellos se refieren a menudo a grupos diferentes y provienen todos de una época en la cual sabemos que el sistema entró progresivamente en desintegración.

[2] T. C. Hodson, Notes on the Marriage of Cousins in India, *Man in India*, vol. 5, 1925.

[3] Cf. capítulo XII.

[4] T. C. Hodson, op. cit., pág. 174.

[5] Marcel Granet, *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, París, 1939, págs. 211-212 y 238-242.

Los katchin vivían agrupados en señoríos de carácter burdamente feudal. Eran patrilineales y patrilocales y practicaban la poligamia. Wehrli recopiló el sistema de parentesco sobre la base de fuentes anteriores a 1900, que son numerosas; [6] también se encuentra un análisis del sistema de parentesco en Gilhodes [7] e indicaciones diversas en O. Hanson [8] y Hertz.[9]

Esas fuentes eran las únicas de las que disponíamos cuando escribimos el presente trabajo. Ahora bien, poco tiempo después de su publicación, Leach comenzaba, bajo la forma de artículos y luego de un libro, a exponer los resultados de sus investigaciones entre los katchin. Apenas si es necesario decir que estaban realizadas con una mentalidad mucho más moderna y metódica que la de sus predecesores. En esas condiciones, ¿convenía o no mantener un capítulo cuyos temas se habían elaborado a partir de documentos hoy en día superados? ¿No hubiera sido más conveniente emprender una redacción totalmente nueva sobre la base de los trabajos de Leach? Descartamos ese camino por varias razones que conviene enumerar brevemente. En primer lugar, el editor se propuso reimprimir este libro y no otro. En segundo lugar, según su redacción primitiva este capítulo contenía un resumen detallado de los antiguos autores que no se encontrará en las publicaciones de Leach, sino sólo en forma alusiva. Ahora bien, nos parece que, a despecho de la época en la que trabajaban y de su carencia de formación etnográfica, esos autores son más dignos de atención de lo que dejaría entrever Leach en el tratamiento rápido que hace de sus trabajos. En tercer lugar, y sobre todo, se atacó con vigor lo que había publicado en 1949 acerca de los katchin y, actualmente, al volver a leer el texto original me parece que fue a menudo más deformado que realmente desmentido. Sin duda, a partir de su artículo de 1951, de inspiración muy polémica, Leach subrayó que nuestros puntos de vista se habían acercado de modo considerable. Sin embargo, como vuelve a publicar sin modificaciones ese artículo en su libro de 1961, creo necesario, sin la intención de buscar una querella retrospectiva, justificar lo que había escrito primitivamente.

Por otra parte, existe un primer punto respecto del cual me apresuraré a rendir homenaje a Leach. Su análisis del sistema de parentesco katchin es mucho más firme, completo y preciso que el de sus predecesores. Estos habían dejado muchos puntos en suspenso, y entonces en la primera redacción de este libro me vi obligado a dedicar dos páginas (294-295) a analizar ciertas contradicciones entre las fuentes e intentar llenar vacíos con reconstrucciones hipotéticas. Por más que el sistema al que así llegué estuvo muy cercano al informado por Leach, es bien cierto que este último es preferible,

[6] H. J. Wehrli, Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw (Katchin) von Ober-Burma, *Internationales Archiv für Ethnographie*, vol. 16, suplem. Leyde, 1904.

[7] Ch. Gilhodes, Mariage et condition de la femme chez les Katchin, Birmanie, *Anthropos*, 1913; *The Katchins; their Religion and Mythology*, Calcuta, 1922.

[8] O. Hanson, *A Grammar of the Katchin Language*, Rangoon, 1896; *The Katchins, their Customs and Traditions*, Rangoon, 1913.

[9] H. F. Hertz, *Handbook of the Katchin or Chingpaw Language*, Rangoon, 1915.

y en consecuencia me contentaré con reproducirlo en una presentación apenas modificada. Tal es el objeto de la nueva figura 45.

Aclarado esto, pasaré a tratar las múltiples objeciones formuladas por Leach en su artículo de 1951, y en verdad me parece que ninguna de ellas está seriamente fundamentada.

La primera y la más grave sería la de haber confundido constantemente, en el curso de ese capítulo, dos poblaciones distintas: por una parte los

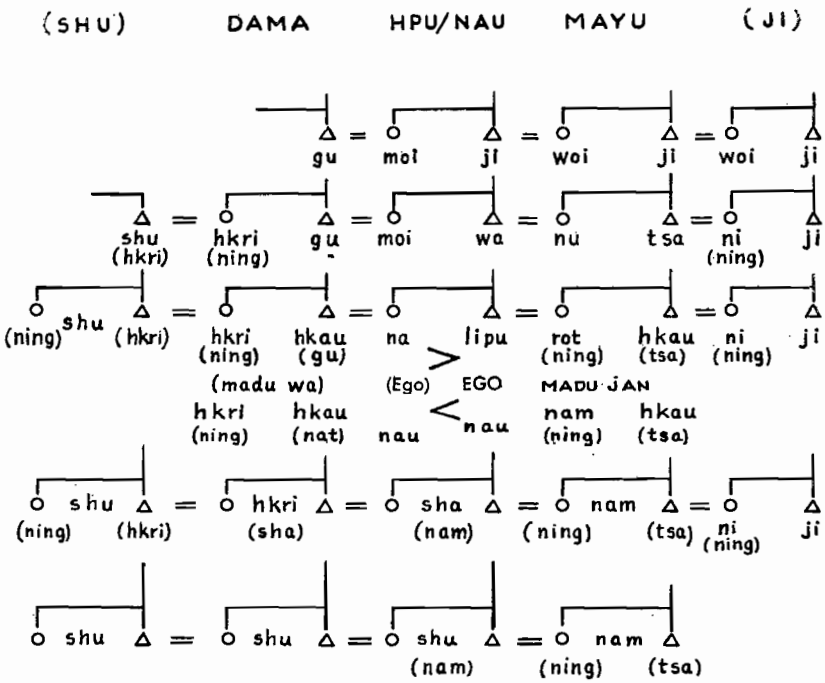


FIG. 45. — Sistema katchin (según Leach).
Los términos entre () son los empleados exclusivamente por Ego femenino.

katchin, por la otra los haka chin: "*There can be no doubt at all that he* [*Lévi-Strauss*] *has assumed that Head's statements about the Haka Chins are applicable to the Katchins* [*cf. l. c., págs. 297, 332 y sigs.*]. *There can be no excuse for this blunder. Not only are the Chins geographically removed from the Katchins, they do not so far as we know even practise Katchin type of marriage*" (citado de *Rethinking Anthropology*, pág. 78). Admito voluntariamente haber amalgamado los dos tipos con un apresuramiento tal vez excesivo y sin distinguir siempre, como podría haberlo hecho, el origen respectivo de las informaciones que utilizaba para construir el modelo del intercambio generalizado. Pero esa amalgama, ¿es verdaderamente inexcusable? Para afir-

marlo, sería necesario demostrar que por una parte los katchin y por la otra los chin constituyen dos entidades homogéneas desde el punto de vista étnico, lingüístico y cultural, y que ellas se diferencian claramente. Ello no parece poder demostrarse en el caso de los katchin, acerca de los que Leach escribe (*Political Systems of Highland Burma*, 1954): "*This population speaks a number of different languages and dialects and there are wide differences of culture between one part of the area and another* (pág. 1)." En realidad, y según las mismas indicaciones de Leach, con el nombre de katchin se designa un conjunto de poblaciones heterogéneas que abarcan alrededor de 300.000 personas, dispersas sobre un territorio de 50.000 millas cuadradas, o sea aproximadamente un rectángulo de 600 kilómetros por 300 kilómetros. La distancia con los chin más cercanos, que viven en las colinas del otro lado del valle de Irawaddy, no es de más de 300 kilómetros a vuelo de pájaro; los katchin meridionales entonces no están más alejados de los chin que de los katchin septentrionales. ¿Qué hay de común en ese conglomerado de grupos locales, cuya dispersión sobre un amplio territorio a veces privó de todo contacto a los unos con los otros, y qué hace que la literatura los agrupe arbitrariamente bajo el nombre de katchin? Como lo reconoce el mismo Leach, no es la lengua, ni el traje, ni la cultura. El único criterio que consigue deslindar para justificar la denominación colectiva y discriminativa de katchin es la existencia, en todos los grupos así denominados, de una estructura social común: "*I assume that within this somewhat arbitrarily defined area —namely the Katchin hill area— a social system exists. The valleys between the hills are included in this area so that Shan and Katchin are, at this level, part of a single social system.*" (*l. c.*, pág. 60). Si la existencia de un sistema social común justifica la unión de pueblos tan diferentes por la lengua, por la cultura y por la historia, como lo son los shan y los katchin, por cierto que se está mal fundado para reprocharme el haber acercado, sobre la base de un sistema social igualmente común, a los katchin con ciertos grupos chin, puesto que evidentemente éstos difieren entre sí mucho menos de lo que difieren los katchin y los shan.

Es cierto que en 1951 Leach objetaba la existencia de un sistema social común a los katchin y a los haka chin. Así escribía: "*So far as we know [the Chins do not] even practise Katchin type of marriage.*" E inmediatamente añadía como nota: "*The Haka Chins are neighbours to the Lakher on one side, who do practise Katchin type marriage, and to the Zahau Chins on the other, who do not. Concerning the Haka themselves, there is no evidence.*" (Citado según *Rethinking Anthropology*, pág. 78 y nota 2).[10] Sin embargo, ya en ese artículo Leach parecía dudar acerca de la supuesta heterogeneidad de las estructuras sociales, puesto que algunas páginas más adelante escribía: "*Although Lévi-Strauss confused Katchin practise with Chin, he might still I think argue that the scale of Katchin bride price payments is*

[10] [Ahora puede consultarse con provecho la excelente monografía de F. K. Lehman, The Structure of Chin Society, *Illinois Studies in Anthropology*, núm. 3, Urbana, 1963.]

paradoxically large" (*l. c.*, pág. 88, nota 3). Pero respecto del íntimo parentesco de los sistemas katchin y haka chin que yo postulaba en 1949, y que Leach refutaba en 1951 con el pretexto de que ignorábamos todo de las reglas de matrimonio haka chin, se produjo una evolución notable en su pensamiento, puesto que, algunos años más tarde, escribía: "*The Lakher and Assam tribes who are neighbours to the Haka Chin of Burma closely resemble them in general culture. These last live some hundreds of miles to the Southwest of the Katchin groups and are not in direct contact with them. Katchin and Haka Chin culture is however so similar in its general aspect that at least one distinguished anthropologist has confused the two groups* (Lévi-Strauss, 1949)." (Aspects of Bride Wealth and Marriage Stability among the Katchin and Lakher, *Man*, vol. 57, 1957, núm. 59).

Así, Leach reconoce que existía un fundamento para la libertad que yo había tomado para constituir un tipo de estructura social tomando elementos de poblaciones geográficamente distintas. Sólo se niega a darme crédito respecto de esa identidad demostrada entre la estructura social de los katchin y la de los haka chin. El solo hecho de que a partir del sistema de prestaciones económicas de los haka chin pude deducir la estructura de su sistema matrimonial muestra que, contrariamente a otro reproche, jamás aislé uno de otro. Entonces no es por haber confundido los chin y katchin que creí que eran semejantes, sino que, por haber comprobado que eran semejantes, afirmé que —desde el punto de vista del sistema matrimonial— se tenía derecho a amalgamarlos. No hice nada diferente de lo que hace Leach cuando reconoce que la rúbrica "katchin" no descansa ni en la lengua, ni en la cultura, ni en la proximidad geográfica, sino sólo en la posesión de una estructura social común. Ahora es el momento de recordar que, como justamente lo señala Leach: "*The assiduous ethnographer can find just as many different "tribes" as he cares to look for*" (*Political Systems of Highland Burma*, 1954, pág. 291).

Otro reproche que me formula Leach es el de haber considerado que el sistema katchin implica una paradoja, y de haber concluido por ello que el modelo del sistema necesariamente estaba en desequilibrio. Deben distinguirse dos aspectos en su argumentación. En primer lugar, Leach objeta que el sistema katchin tienda a acrecentar la desigualdad entre receptores y donadores de mujeres. En efecto, según él, las prestaciones matrimoniales consisten esencialmente en animales: "*And cattle among the Katchin are a consumable commodity. On balance the chief does stand to accumulate wealth in the form of cattle. But prestige does not come from the owning of cattle; it derives from the slaughter of animals in religious feasts* (*Manau*). *If a chief becomes rich as a consequence of marriages or other legal transactions, he merely holds Manau at more frequent intervals and on a larger scale, and his followers, who partake of the feast, benefit accordingly. Here then is the element which is necessary to complete the cycle of exchange transactions, the absence of which struck Lévi-Strauss as paradoxical*". (Citado según *Rethinking Anthropology*, pág. 89). Ahora bien, Leach mismo indica en la página 83 que, lejos de consistir principalmente en animales, las prestaciones

implican igualmente trabajo servil, y no se ve bien cómo se restituye a éste. Pero sobre todo es falso decir que los animales dados en cierta forma se encuentran restituidos bajo forma de comidas ceremoniales; puesto que el hecho de que, gracias a esos animales, el jefe se halle en condiciones de dar fiestas, implica para él una ganancia de prestigio que está en verdad capitalizada. Existe, pues, una tendencia constante al acrecentamiento del prestigio, adquirido por los jefes a costa del prestigio que los grupos contribuyentes renuncian a adquirir por su propia cuenta, puesto que se deshacen del ganado en forma de prestaciones matrimoniales. En ese caso, como en otros, Leach parece haber percibido gradualmente la insuficiencia de sus primeras posiciones, puesto que, en contradicción con el pasaje citado, algunos años más tarde escribirá: "*Social climbing... is the product of a dual process. Prestige is first acquired by an individual, by lavishness in fulfilling ritual obligations. This prestige is then converted into recognized status by validating retrospectively the rank of the individual lineage*" (*Political Systems of Highland Burma*, 1954, pág. 164).

En verdad, en el pasaje citado así como en otros (*l. c.* págs. 90, 101, 103), Leach parece atribuirme la idea absurda de que en la sociedad katchin las mujeres se intercambian por bienes. Jamás dije tal cosa. Es evidente que, como en todo otro sistema social, las mujeres se intercambian por otras mujeres. La razón por la cual atribuyo una inestabilidad fundamental al sistema katchin es totalmente diferente. No se debe a la naturaleza económica de una pretendida contrapartida de las prestaciones de mujeres, sino a la distorsión de los intercambios matrimoniales en un sistema de intercambio generalizado. En efecto, cuanto más tienda el ciclo de los intercambios a prolongarse más frecuente será que, en cada etapa, una unidad de intercambio, al no estar inmediatamente obligada a proporcionar una contrapartida al grupo del cual es directamente deudora, buscará acrecentar sus ventajas bajo la forma de una acumulación de mujeres para su provecho o de pretender mujeres de status indebidamente elevado. El primer aspecto de la argumentación de Leach, según el cual el modelo de la sociedad katchin se hallaría en equilibrio por redistribución, hecha a los receptores de mujeres, bajo la forma de comidas ceremoniales del ganado que ellos mismos dieron para adquirir esposas, no se sostiene. La carne puede restituirse; el prestigio adquirido en el curso de esa distribución no se restituye.

Además y sobre todo parece ser que Leach, después de confirmar en su artículo de 1951 que el modelo de la sociedad katchin está equilibrado y que no implica inestabilidad alguna ("*the system... is neither contradictory nor self destructive*", *l.c.*, pág. 88; "*he* [*Lévi-Strauss*] *is led to attribute to the katchin system an instability which it does not in fact possess*", *l. c.* pág. 90), en su libro de 1954 termina por adoptar una interpretación diferente de la que antes había presentado, y que de hecho coincide con la que yo mismo había formulado.

En el artículo de 1951 es claro que sólo se considera una única forma de organización de la sociedad katchin. Leach, en efecto, escribe antes de iniciar su análisis: "*What follows applies primarily to the Katchin gumsa*

type of political organization. In an alternative type of system known as gumlao the structure is somewhat different" (*l. c.*, pág. 82, nota 2, cf. también pág. 85, nota 1). Pero nada se dice de ese segundo tipo. Ahora bien, en su libro de 1954, por lo contrario, Leach pone el acento sobre la dualidad de los dos tipos. Muestra que, según las regiones y a veces incluso según las aldeas, la sociedad katchin puede organizarse o bien sobre una base igualitaria (*gumsa*) o bien sobre una base jerárquica y semifeudal (*gumlao*). Asimismo muestra que los dos tipos están unidos estructuralmente y que, por lo menos desde un punto de vista teórico, se podría concebir que la sociedad katchin oscilara constantemente entre los dos tipos. Desde el punto de vista que nos interesa es notable que Leach al analizar cada forma subraye por una parte "*a basic inconsistency in gumsa ideology*" y que, por otra parte, agregue: "*yet the gumlao system is equally full of inconsistencies*" (Leach, 1954, pág. 203) y continúe: "*Both systems are in a sense structurally defective. A gumsa political state tends to develop features which lead to rebellion, resulting for a time in a gumlao order. But a gumlao community... usually lacks the means to hold its component lineages together in stages of equality. It will then either disintegrate altogether through fission, or else status differences between lineage groups will bring the system back into the gumsa pattern*" (*l. c.*, pág. 204).

Después de confirmar en 1951 que la sociedad katchin estaba equilibrada, Leach reconoce, en 1954, que ella alterna, oscila constantemente entre dos formas contradictorias entre sí y cada una de las cuales implica de por sí una contradicción. ("*Self contradictions of gumsa and gumlao*" página 231.) Leach comprende claramente que así coincide con mi propia interpretación y lealmente agrega "*The hypothesis that there might be such a relation* [*between the katchin mayu-dama marriage system and the class structure of Katchin society*] *originates with Lévi-Strauss...* [*who*] *made the further suggestion that the existence of a mayu-dama type marriage system, while leading to a class stratified society, would for that very reason result in the breakdown of Katchin society. The material I have assembled here partly supports Lévi-Strauss' argument though the instability in Katchin gumsa organization is not I think of quite the type that Lévi-Strauss supposed*" (*l. c.*, pág. 288). Leach podría haber precisado que esa confirmación empírica de mi interpretación invalida la que él mismo adelantó en 1951. Sin duda, yo no podía conocer la existencia de los dos tipos *gumsa* y *gumlao*, que no habían sido descriptos por los antiguos autores y que Leach tuvo el gran mérito de observar sobre el terreno y de ubicarlos en su verdadero lugar. Pero bastará leer las páginas siguientes para comprobar que, sin conocer esa distinción, la deduje a partir de un análisis teórico de las condiciones formales del matrimonio katchin. De todos modos, a partir del hecho de que los *gumlao* distinguen las categorías de *mayu* y *dama*, si bien: "*there is nothing in their political system which calls for such separation*" (Leach, 1954, pág. 203), no concluyo, como Leach, la presencia de una paradoja, sino que digo que esa dicotomía no es el resultado de un sistema político; más bien es su causa: "*Empirically gumlao groups... seem to revert rather rapidly to class differenciation on a lineage basis*" (*id.*). En efecto, aún en 1954 Leach se adhiere a una interpretación

insuficientemente estructural. La conexión entre la estructura feudal de tipo *gumlao* y el matrimonio matrilateral se le presenta como un fenómeno contingente, cuando yo había mostrado que estaban estructuralmente conectados.

Pasaré más rápidamente sobre otro reproche de Leach (*l. c.*, pág. 80, nota 1); el de que en mi análisis del sistema katchin no distinguí claramente entre hipergamia e hipogamia. La razón de ello es que, desde un punto de vista formal, no era necesario hacer la distinción entre los dos tipos, y para que ese punto resulte manifiesto, desde ahora usaré el término de anisogamia, tomado de la botánica y que simplemente expresa que el matrimonio se realiza entre cónyuges de status diferente, sin prejuzgar cuál de los dos, el hombre o la mujer, se sitúan por encima o por debajo. De nuevo Leach, que en 1951 consideraba que la hipergamia era un aspecto estructural del sistema katchin, en 1954 parece haberse acercado sensiblemente a mi punto de vista: "*Matrilateral cross-cousin marriage is... a correlate of a system of patrilineal lineages rigged into a class hierarchy. It does not necessarily follow that the bridegivers (mayu) should rank higher than the bride receivers (dama); but it does follow that if class difference is expressed by marriage, then mayu and dama must be exclusive one of the two must rank above the other*" (*Political Systems of Highland Burma*, pág. 256). En efecto, del mismo modo creo que el matrimonio matrilateral y el matrimonio patrilateral son ambos compatibles con los dos modos de filiación, aunque el matrimonio patrilateral sea más probable en un régimen de filiación matrilineal (en razón de su inestabilidad estructural que le hace buscar los circuitos cortos), y el matrimonio matrilateral sea más probable en un régimen patrilineal (que más fácilmente puede permitirse alargar los ciclos); del mismo modo la hipogamia (que representa la fisonomía maternal de la anisogamia) es, en un régimen de filiación patrilineal, índice de una estructura relativamente inestable, y la hipergamia índice de una estructura estable. La hipogamia constituye un índice de estabilidad en una sociedad patrilineal de tendencia feudal, porque su práctica es propia de los linajes que buscan en la alianza (vale decir, en un reconocimiento de los cognados) un medio de afirmar su posición de agnado: ella hace del cognatismo un medio del agnatismo, mientras que la hipergamia postula más lógicamente que, en un sistema agnático, las relaciones cognáticas no son pertinentes. Entonces considerar la configuración hipogámica katchin como un resultado histórico y local de identificación "*of Shan ideas about class difference*" (*l. c.*, pág. 256) es desconocer que la hipogamia representa un inmenso fenómeno estructural, atestiguado en todo el mundo por la presencia de los tabúes de los suegros, y que corresponde a un estado de *tensión* entre linajes paternos y maternos, aun no desequilibrado en provecho exclusivo de los primeros, tal como sucede con la verdadera hipergamia. En su artículo de 1957 donde, a propósito de otro problema adelanta una interpretación verdaderamente estructural de la relación entre "*affinal tie*" y "*sibling tie*", por fin Leach parece haber alcanzado el principio de una tipología que podría extenderse a la clasificación de los *gumsa* y *gumlao*, donde los intercambios de las mujeres se hallan todavía sumergidos en el sistema general de las prestaciones.

Terminaré con el último reproche que Leach me hacía en 1951, el de desembocar en una historia conjetural del conjunto de las sociedades asiáticas (*Rethinking Anthropology*, págs. 77 y 103). Puesto que de nuevo aquí es el mismo Leach quien hostil a toda reconstrucción histórica en 1951, a partir de 1954 comprueba que es muy difícil, frente a sistemas de ese tipo (provenientes de un modelo periódico y por lo tanto interpretables solamente en términos de diacronía), no tratar de controlar lo interpretación sincrónica mediante consideraciones de orden histórico: "*I move on now from semi-history to pure speculation. We do not know how Katchin society grew to be what it is. But I am going to guess. My guess must fit with the historical facts which I have outlined above, it must also be consistent with known facts of Asiatic ethnography*" (*Political Systems of Highland Burma*, pág. 247). Una vez más el tiempo realizó su obra, pero, contrariamente a la afirmación de Leach (1954, pág. 249) de que considero el sistema katchin como tomado de un sistema chino arcaico, jamás dije semejante cosa: solamente sugiero que el sistema katchin aun hoy atestigua la existencia de un tipo de estructura social que antes debió tener una enorme difusión en Asia y hasta en China.

Después de este largo análisis podemos retomar el examen del sistema katchin desde el comienzo, vale decir, empezar por el sistema de parentesco (fig. 45).

Este sistema está aun más firmemente estructurado de lo que Leach indica. En efecto, Leach se siente molesto por la designación colectiva de los *dama* como "nietos" y de los *mayu* como "abuelos", a la que intenta justificar diciendo: "*Those who do not* (*which are neither hapunau* ["*brothers*"] *nor mayu nor dama*) *by strict cognate or affinal relationship, are treated much as if they were remote relatives of Ego's own clan*" (Leach, 1961, pág. 82). Pero si son parientes alejados de los cognados, por lo menos al nivel del modelo: cuando Ego era niño, los únicos cognados que podían contener el último linaje de la derecha (*mayu* de los *mayu*) eran "abuelos": madre de la madre del padre; padre de la madre de la madre; y cuando Ego sea un hombre maduro, encontrará en el último linaje a la izquierda (*dama* de los *dama*) cognados que serán "nietos": los hijos de la hija de su hija. Las denominaciones de los linajes extremos estructuralmente son función de la regla de matrimonio. Significan: "linaje donde tengo (bis)-abuelos", "linaje donde tengo (bis)-nietos".

Entonces la terminología refleja por completo las reglas de la alianza, que ahora deben examinarse: "En todo lo que se refiere al matrimonio, los katchin se dividen en dos grupos: *mayu ni* y *dama ni*. Los *mayu ni* abarcan a la o las tribus que proporcionan las esposas. Los *dama ni*, las tribus donde las mujeres encuentran a sus maridos." [11] En su sentido estrecho los términos *mayu ni* y *dama ni* designan familias cuyos dos miembros, por lo menos, están unidos en matrimonio; pero los términos también tienen una connotación más general: se aplican a todas las familias o las tribus que pueden casarse entre sí o que se encuentran entre sí en una relación conveniente: "Una

[11] Ch. Gilhodes, op. cit., pág. 207.

tribu o una familia que es *dama* de *mayu ni* —tribu que le entrega sus mujeres— es el *dama* de esa tribu. Así, en la aldea de Matau existen cinco familias o ramas principales: los Chyamma ni, son los *dama ni* de los Latsin ni, que son los *dama ni* de los Kawlu ni, que son los *dama ni* de los Chyamma ni. Del mismo modo los Latsin ni son los *mayu ni* de los Chyamma ni, que son los *mayu ni* de los Kawlu ni, los que son los *mayu ni* de los Latsin ni. En ese sistema, las mujeres permanecen en la misma familia sólo durante una generación. Se desplazan, por así decirlo, de una familia a otra, mientras que los maridos permanecen fijos. Así en el presente ejemplo, las señoritas Latsin se vuelven señoras Chyamma, cuyas hijas se vuelven señoras Kawlu, y cuyas hijas se vuelven señoras Latsin, etc." Evidentemente se deduce que "la pariente más próxima con la que puede casarse un hombre es, con exclusión de cualquier otra, una prima hija del tío materno... En la tribu que es su *mayu* sólo puede encontrar primas provenientes de tíos maternos y la costumbre considera recomendable, si bien no obligatorio, que su elección corresponda a una de ellas".[12]

Se encuentran iguales indicaciones en Hanson y en Carrapiet: "Los katchin definen a algunas familias como *dama* o 'donadoras de maridos' y a otras como *mayu* o 'donadoras de esposas' ".[13]

Esos textos son importantes en varios sentidos. En primer lugar porque establecen la regla del matrimonio con la hija del hermano de la madre, y la fórmula general de la que constituye la aplicación; luego, porque muestran que el circuito de intercambio puede cerrarse después de un mínimo de tres estadios, lo que de entrada elimina toda posibilidad de organización dualista que por lo menos requeriría cuatro estadios). Entonces aquí nos encontramos en presencia de una fórmula de intercambio generalizado absolutamente simple no derivada (como sucedía para los murngin) de una organización anterior de mitades exogámicas.

Por lo tanto, el matrimonio katchin normal es con la hija del hermano de la madre; pero esa hija lleva el mismo nombre que la hija del hermano de la mujer; y, por otra parte, se conoce el matrimonio con una "esposa" clasificatoria del padre,[14] así como también el levirato y el sororato. Entre los haka chin, el primero se llama *Nu Klai*, "casarse con un pariente por alianza".[15] Gilhodes también señala la poliginia sororal sucesiva. Parece entonces que el matrimonio preferencial resulta de una relación global entre todos los hombres de un linaje, deudores de esposas, *dama ni*, y no tanto de un grado prescripto y preciso de parentesco. Es así como los observadores nos presentaron la situación. Carrapiet dice que en lengua katchin existe un término *Kha*, que significa "deuda": todo atentado al honor, toda ofensa directa o indirecta se transforma en una "deuda", que debe pagarse un día u otro. Deudas y créditos se legan hasta la generación más alejada. Ahora bien, en nueve de

[12] Ch. Gilhodes, loc. cit.

[13] O. Hanson, *The Katchins...*, págs. 181-182; W. J. S. Carrapiet, *The Katchin Tribes of Burma*, Rangoon, 1929, pág. 32.

[14] Ibíd., pág. 96; Ch. Gilhodes, op. cit., pág. 209.

[15] W. R. Head, *Handbook of the Haka Chin Customs*, Rangoon, 1917, págs. 8-9.

de cada diez casos, el origen directo o indirecto de la deuda —y, en general, el origen indirecto— es una mujer.[16] J. T. O. Barnard, en una nota a la misma obra,[17] agrega este valioso comentario: "Una mujer katchin, aunque de hecho esté casada con un individuo determinado, es realmente tomada para el clan, y si enviuda pasa a otro miembro varón del clan, que ejerce derechos matrimoniales. Propiamente hablando, en el derecho katchin no existe divorcio... El mejor medio para resolver problemas de ese tipo es proporcionar una mujer de reemplazo." Recíprocamente, cuando un pretendiente pide una hermana más joven en vez de la hermana adulta, debe pagar un precio más elevado, por ejemplo, entregar un búfalo más.[18] Y el mismo autor agrega: "Algunas veces, en caso de conflicto matrimonial, y para ponerle fin, los parientes intercambian la primera mujer, por considerarla difícil, por una de sus jóvenes hermanas que, esperan, se contentará más fácilmente; la hermana mayor debe pasar a su hermana menor todas sus joyas, y ésta ocupa entonces su lugar." [19] También se señala que por lo general los hermanos se casan con las viudas de su hermano y que un suegro se casa con su nuera cuando ella enviuda, lo que muestra efectivamente que el uso coincide con la terminología. Cuando una mujer se niega a vivir con su marido y resultan vanos los esfuerzos de su familia para obligarla a volver al domicilio conyugal, se está obligado a entregar otra mujer en su lugar.[20] Carrapiet cita un caso juzgado por el tribunal de circunscripción y que muestra claramente el aspecto colectivo y recíproco del crédito conyugal: el demandante es la viuda del primo del demandado, muerto un año antes. Pide el divorcio contra *la familia* del demandado, puesto que ningún miembro varón de la susodicha familia la tomó por mujer. [21] A la inversa, si el hermano de la madre no tiene hija para casar, debe buscar una mujer para su sobrino entre sus demás parientes. Por lo contrario, cuando un sobrino se niega a casarse con su prima, debe pagar una indemnización al tío ofendido. Y cuando la mujer muere después del casamiento, su marido tiene derecho a exigir a sus suegros (tío y tía) otra mujer. Ellos le dan una hija o una pariente como esposa. En caso de adulterio, por otra parte, el clan del seductor es solidariamente responsable de la indemnización debida al marido ofendido. [22]

Se ve claramente, a partir de la costumbre del pedido de matrimonio, que uno jamás se casa con un individuo: "los Ancianos (*salang*) son enviados por la familia del pretendiente a la familia cuya alianza es deseada. Si los padres se hallan bien dispuestos, los *salang* roban los adornos y las pertenencias de todas las hijas elegibles: flores, betel, tabaco, peinados y los llevan

16 Carrapiet, op. cit., págs. 4-5.

17 Ibíd., págs. 35-36.

18 Ch. Gilhodes, op. cit., pág. 212. Se trata del *mythum* o *bos frontalis*. Cf. también Carrapiet, op. cit., pág. 73: "Se considera injurioso que una hermana menor se solicite en matrimonio antes que la hermana mayor y se realizan grandes esfuerzos —no siempre coronados con éxitos— para evitar ese accidente."

19 Ibíd., págs. 222-223.

20 Nota de T. F. G. Wilson a Carrapiet, op. cit., pág. 37.

21 W. J. S. Carrapiet, op. cit., pág. 117.

22 H. J. Wehrli, op. cit., pág. 28.

a la aldea del pretendiente, donde un *ningwawt* realiza un rito de adivinación para saber cuál es la hija preferible".[23] Gilhodes proporciona otras indicaciones: el matrimonio hace ingresar a una mujer en la familia de su marido, de la cual, de cierto modo, se vuelve propiedad.[24] A la muerte de su marido, la mujer no es libre para volver con sus padres o para volver a casarse con un hombre de su elección; permanece a disposición de sus *dama ni*, sea porque pasa a un cuñado, o a un primo del marido, o porque un cuñado casado la toma como segunda mujer, o porque se casa con un hijo de un lecho precedente de su marido; y sólo si ningún *dama ni* la aceptase volvería a su familia, que debería restituir una parte del precio pagado por ella.

¿Qué son esos grupos entre los que se efectúan, en un sentido en principio inmutable y orientado, las prestaciones matrimoniales? Autores anteriores señalan que los katchin se subdividen en cinco grupos principales: Marip, Maran, Nkhum, Laphai y Lathong. El mito los hace derivar de un antepasado común. Sin embargo, es dudoso que nos enfrentemos con clanes propiamente dichos. Entre esos grupos existen verdaderas diferencias étnicas, diferencias de dialecto, de vestimenta y de costumbre. El vínculo se establece en relación con una tradición común y por un parentesco, real o teórico, que une entre sí a las familias nobles de cada grupo. No obstante, George, citado por Wehrli, muestra por medio de ejemplos precisos que las afiliaciones ya no dependen más de una relación de parentesco, verdadera o mística: un szi-lepai que se establece en la zona vecina de un jefe maran se vuelve maran junto con todos sus descendientes. Aunque actualmente los grupos viven más o menos mezclados, aún parece posible determinar para cada grupo un centro geográfico que tal vez sea el vestigio de una distribución especial más rigurosa: los lathong están en el extremo norte; los laphai en las montañas sobre las dos costas del Irrawady; los maran se agrupan al este de los precedentes y a lo largo de la frontera china. Los nkhum se encuentran sobre todo en el extremo noroeste y los marip se sitúan al sur de los nkhum.[25] La mayoría de los observadores designa a esos grupos con el nombre de "tribu", lo que no resulta satisfactorio dada la completa ausencia de organización política. Esta sólo aparece al nivel de los señoríos o de las aldeas francas. Los señoríos reúnen bajo una autoridad común un pequeño número de aldeas, y sus feudos se delimitan nítidamente respecto de los grupos vecinos. Esos señoríos no constituyen clanes, al menos no más que los grupos principales, y Wehrli sin duda tiene razón al distinguirlos de los *khel* naga.[26] Son pequeñas unidades políticas que se subdividen en familias o en "casas".[27]

[23] W. J. S. Carrapiet, op. cit., págs. 32-33.

[24] Ch. Gilhodes, pág. 227; deben formularse reservas respecto de esa interpretación que no parece corresponder con la realidad, cf. más adelante, pág. 300.

[25] Cf. carta, en Wehrli, op. cit.

[26] Cf. capítulo XVII.

[27] El caserío en general comprende tres generaciones que viven bajo el mismo techo; puede albergar de 20 a 40 personas; el caserío constituye la unidad económica del señorío (Wehrli, op. cit., pág. 29).

En el seno del señorío deben distinguirse los nobles (*du ni*) y la gente común (*tarat ni*). Los nobles son los que pertenecen, directa o indirectamente, a la familia del Señor y gozan del prestigio correspondiente: "cuando dos chingpaw (= katchin) se encuentran la primera pregunta es: ¿eres noble u hombre común".[28] Por otra parte, y como se verá, las familias nobles tienen un origen mítico y su poder se funda en el mito.

Las familias nobles no parecen tener otro nombre que el de los cinco grupos principales al cual pertenecen, además de una denominación específica tomada de la toponimia. Por lo contrario, la gente común tiene un apellido de familia o de clan. En efecto, no debe olvidarse que las familias principales se remontan todas, por su genealogía, a los fundadores míticos de los grupos principales, a cuyo nombre tienen derecho. El pueblo se divide en un gran número de clanes que no son unidades territoriales. Los miembros de un mismo clan pueden provenir de grupos principales y hasta de señoríos diferentes, y agregan a su nombre clánico el del grupo principal y eventualmente el del Señor del que dependen.[29] El nombre clánico propiamente dicho se conserva siempre: "cuando un szi-chumlut —vale decir un miembro de la tribu szi (grupo que presenta afinidades marcadas con los katchin propiamente dichos) y del clan chumlut— se establece sobre el territorio de un jefe maran, se transforma en un maran-chumlut". Wehrli deduce, junto con George, la prioridad histórica de la organización clánica respecto de la división actualmente predominante de cinco grupos.[30]

El conjunto de los hechos sugiere una evolución del mismo tipo que la que parece haberse producido en el Perú precolombino, donde una organización clánica primitiva vio cómo un sistema de linajes, con caracteres cada vez más feudales, se superponía progresivamente a ella. De hecho, el análisis de la sociedad katchin descubre tres formaciones principales: en primer lugar, el clan, que sólo aparece ahora en la gente común y que incluso en ella se reduce a un nombre transmitido en línea paterna. Luego tenemos las cinco grandes divisiones, fundadas en un genealogía mítica: por fin, los señoríos que, en el seno de cada una de esas divisiones, se conectan mediante articulaciones suplementarias con esa misma genealogía. No puede dudarse de que esos señoríos constituyen linajes que se multiplican por el desprendimiento, a intervalos regulares, de hermanos mayores de las casas principales que van a fundar, en nuevos territorios, su propia casa: en efecto, es el hijo más joven quien hereda la jefatura: "El hijo menor es el heredero principal. Recibe la dignidad de jefe y toma posesión de la casa familiar y del derecho a la tierra ... El hijo mayor no-heredero de un *dawa* se reúne con sus amigos que se encuentran en la misma situación, emigra y funda con sus compañeros un nuevo establecimiento. Esa consecuencia del derecho de herencia se debe

[28] Parker, 1897; citado por Wehrli, pág. 25.

[29] Por ejemplo: "una rama de la tribu lathong, gobernada por un jefe de la familia *sana*, se llamará *sana-lathong*, o bien se llamará según las particularidades geográficas de su territorio" (George, 1892; citado por Wehrli, op. cit., pág. 24).

[30] Wehrli, op. cit., pág. 26.

tal vez a la extensión sistemática del grupo chingpaw, y es ella la que explica, también tal vez, la dispersión de cada rama en varios feudos".[31]

En los lushai se encuentra una situación análoga: "Cuando un hijo de jefe llega a la edad del matrimonio, su padre le compra una mujer y le confía un cierto número de casas tomadas de su pueblo, las que constituirán, a partir de ese momento, una nueva unidad. Desde entonces mandará como un jefe autónomo... El hijo más joven permanece en la aldea paterna y hereda del padre no sólo el mando del pueblo sino también los bienes."[32]

Esa partenogénesis continua de los linajes junto con la posibilidad, para cada uno, de adoptar clientes de origen extranjero que toman su nombre, progresivamente debe reducir los linajes más antiguos a conglomerados poco homogéneos, unidos solamente por la herencia de costumbres particulares y por una vaga tradición ancestral;[33] es así como aparecen los grupos principales, cuya ausencia de nombre clánico suplementario sugiere que ellos mismos son antiguos clanes transformados en unidades políticas y territoriales, en primer lugar bajo el impulso de jefes emprendedores y luego bajo la hegemonía de una familia principal. Tal fue con pocas diferencias la evolución de los incas del Perú. Entonces tendríamos una organización clánica arcaica y hoy desaparecida casi totalmente salvo entre los campesinos; algunos de los clanes de esa organización primitiva habrían evolucionado, y seguirían evolucionando, en linajes que dejan subsistir tras de sí el esquema de una estructura primitiva: los cinco grupos principales; por fin, esos linajes proyectan continuamente frente a sí nuevas formaciones: señoríos, casas y familias.

Desde nuestro punto de vista, lo esencial es que el sistema del matrimonio funciona en todas las etapas de esa realidad compleja: "Las cinco tribus se subdividen a su vez en ramas principales y ramificaciones secundarias... todas esas familias están intercaladas cada una entre otras dos, sin confundirse jamás: viven separadamente en grupos dispersos y en aldeas diferentes, cada una con su territorio".[34] Esas afirmaciones probablemente sean exce-

[31] H. J. Wehrli, op. cit., pág. 33. W. R. Head, *Handbook*..., pág. 20 y sigs.

[32] Lt. col. J. Shakespear, *The Lushei Kuki Clans*, Londres, 1912, pág. 43.

[33] Esas clientelas que hacen pensar en la institución incaica de los "yanakona" probablemente son del mismo tipo que las descriptas por Shakespear bajo el nombre de "boi". Entre los lushai sólo un jefe puede tener *boi*, que se dividen en varias categorías: los que vinieron a buscar refugio cerca del jefe, llevados por el hambre y la necesidad; criminales perseguidos que cambian su libertad y la de sus hijos por la protección del jefe; por fin, desertores de facciones enemigas. Según la categoría a la que pertenezca el *boi* puede comprar o no su libertad y el status de sus hijos será libre o igual que el suyo. Dice Shakespear que no es raro que un joven muchacho inteligente ascienda de *boi* al estado de consejero privado del jefe; un *boi* favorito puede adoptarse (Shakespear, págs. 46-49). Se piensa en esas "clientelas feudo-familiares" que contribuyeron a formar, según Granet, los *sing* de la antigua China (Granet, *Catégories*, pág. 122) y en la unidad social fundamental de los sema naga, la "casa" fundada sobre la relación del "jefe" (= padre) y de sus "huérfanos", que alimenta y casa (Hutton, *Sema Naga*, pág. 144 y siguientes).

[34] Ch. Gilhodes, pág. 141.

sivas; sin embargo, ponen en claro la articulación de todos los elementos del grupo social en un ciclo, o en una serie de ciclos, de matrimonio. El ciclo fundamental se forma alrededor de los cinco grupos principales: los marip toman mujer en los maran, éstos en los nkhum, los últimos en los laphai, los laphai en los lathong y los lathong en los marip.[35] Según dicen los bardos (*jaiwa ni*), esa distribución se remontaría a los hijos de Washet Wa Makam, que fueron los primeros jefes de las cinco "tribus". [Indudablemente se trata de un *modelo* cuya coincidencia con la realidad empírica sólo puede ser parcial y precaria. Pero todas las citas de los antiguos autores, aquí reunidas muestran que fueron perfectamente conscientes de ese carácter. Leach sólo retoma su testimonio cuando escribe: "*The Katchins themselves undoubtedly tend to think of their total society as being composed of some seven or eight major groupings of this* [*clan*] *type... The firht five of these... generally regarded as being of superior status and ...recognized throughout the Katchin hill area*" (Leach, 1954, pág. 128 y nota 34).]

Sin embargo, Gilhodes y Hanson concuerdan en afirmar que el sistema en vigencia entre familias nobles es más complejo y que cada familia de un grupo recibe mujeres de dos familias que pertenecen a otros dos grupos: "Esa disposición se modificó poco en los tiempos que siguieron; al comienzo, los *du ni* sólo tenían una tribu como *mayu ni*; ahora generalmente tienen dos... Los *tarat ni* siempren deben tomar mujer dentro de los límites de la antigua clasificación; pero hoy, para ellos, la misma tribu se subdivide en varias familias que son *mayu ni* o *dama ni*".[36] Dejemos de lado, de modo provisional a la gente común para considerar solamente las familias feudales. Gilhodes señala como *mayu ni*: maran y laphai para marip; lathong y maran para laphai; nkhum y lathong para maran; nkhum y marip para lathong; por fin, marip y laphai para nkhum. Hanson da las mismas indicaciones, salvo que señala una relación recíproca entre laphai y lathong, lo que lo condena a dejar a los nkhum fuera de los circuitos secundarios. Tanto uno como otro hecho parecen altamente improbables: ningún autor se refiere a una situación particular de los nkhum, y la reciprocidad entre los dos primeros grupos implicaría un matrimonio entre primos cruzados bilaterales, en contradicción flagrante con el testimonio de todos los observadores, incluyendo a Hanson. Es probable que Hanson construyera su esquema sobre la base de informaciones contradictorias que resultan de la desintegración moderna del sistema; más adelante se encontrarán ejemplos de ello. En vez de intentar resolver esas contradicciones con la hipótesis de un sistema teórico y primitivo, preferimos seguir los datos de Carrapiet y de Gilhodes, que concuerdan y desembocan en un cuadro perfectamente equilibrado (fig. 46). Sin embargo, Granet formuló en ese sentido un problema de considerable importancia.

Granet, siempre al acecho de posibles verificaciones de su hipótesis acerca de la existencia de un antiguo sistema chino de ocho clases,[37] se dedicó,

[35] Carrapiet, pág. 32; Gilhodes, pág. 207; Hertz, citado por Hodson (1925), página 93; Hodson, pág. 166.

[36] Gilhodes, loc. cit.

[37] Capítulo XIX.

respecto del sistema katchin, a una tentativa de reconstrucción fundada en ciertas observaciones de Hanson. Este indica que las reglas del matrimonio y el orden respectivo de los grupos de intercambio en el ciclo general están justificados por una fórmula mítica "que jerarquiza a las familias e indica el *orden de nacimiento* de sus fundadores, hermanos provenientes de un mismo héroe".[38] Hay cinco familias de jefes, pero los hermanos eran ocho. Los tres hermanos más jóvenes fundaron familias que en cada caso fueron anexadas por una familia distinta proveniente de tres de los cinco hermanos mayores. Así, nkhum, lathong y maran estaban formadas por dos secciones, una mayor y otra menor. Unicamente los marip, descendientes del primer nacido, y los laphai, que actualmente son los más poderosos, tienen una sola

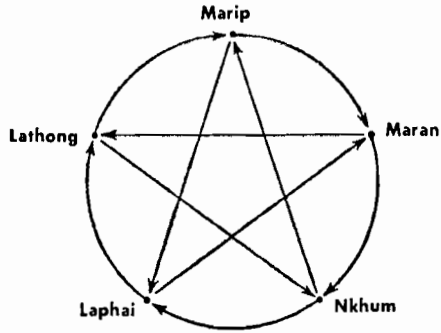


FIG. 46. — Ciclo feudal del matrimonio katchin.
Las flechas unen los grupos donadores de hombres con los grupos donadores de mujeres.

sección. Granet relaciona la cifra de ocho hermanos con el hecho de que dos familias no tuviesen sección menor para concluir que la estructura primitiva debía ser más simétrica y estar más de acuerdo con una mitología cuya función es justificar los usos. Todo se aclararía si los ocho hermanos hubieran fundado, en el origen, cuatro secciones mayores y cuatro secciones menores; también se comprendería porque cada grupo está en el ciclo de intercambio, vinculado con dos grupos y no sólo con uno; "cada grupo es el abastecedor de otro grupo, cada sección debe dar entonces a dos secciones acopladas y recibir de dos secciones acopladas".[39] Granet no duda en rectificar las fórmulas de Hanson y de Gilhodes para restablecer un sistema ideal, en el cual se tendría el doble ciclo: Marip—Lathong A—Nkhum A—Maran A—Laphai—Lathong B—Nkhum B—Maran B—(Marip); y: Marip—Lathong B—Nkhum A—Maran B—Laphai—Lathong A—Nkhum B—Maran A—(Marip).

Caben pocas dudas respecto de que el sistema, tal como se observó durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera parte del siglo XX, no representa

38 Granet, *Catégories*, pág. 239.

39 Ibíd., págs. 239-241.

una fórmula muy alterada. Carrapiet reproduce las reglas dadas como válidas para Hertz "hace más de una generación"; y agrega: "De modo general, ese orden está siempre en vigencia".[40] Pero si uno se remite a una nota de T. F. G. Wilson a su libro, se llega a una conclusión diferente: "La costumbre de los *Mayu Dama*, entregar y recibir mujeres, se relajó de modo considerable durante las tres o cuatro últimas generaciones. Subtribus o clanes marip se casan con otras subtribus marip; así, por ejemplo, la familia hkansi que es hkansi marip, tomó mujer en los n'ding marip. Los laphai también practican el intermatrimonio: algunas veces los shadan-laphai toman mujer entre los wawang-laphai. Un buen ejemplo es el de Shadang Kawng (el padre de N'Lung La, el *duwa* Alan actual) que se casó con Ja Tawng, hija de un antiguo *duwa* wawang laphai. En los pueblos cosmopolitas que reúnen chingpaw, atzi, lashi y maru, los matrimonios endógamos se volvieron frecuentes. Los atzi-laphai toman a veces sus mujeres entre los krawng-laphai, el *duwa* de wawchun es un atzi-laphai y su mujer es una krawng-laphai".[41] Otras razones contribuyeron a la evolución del sistema y, junto al juego más extendido cuyo derecho se arrogaron las familias feudales,[42] debe considerarse el temor a la esterilidad, que es tan fuerte en la gente común: "La costumbre exige que los *dama ni* sean *du ni* (nobles) o *tarat ni* (pueblo) y tomen su compañera en su *mayu* respectivo; no obedecer a esa regla equivaldría, se pensaba, a cubrirse de vergüenza y a permanecer sin descendencia. Sin embargo, cuando la primer mujer no tiene hijo, muere joven o se vuelve loca, a veces se toma nueva esposa, con la cual hasta ahora no se tenía relación matrimonial, y se acrecienta así el número de sus *mayu ni*".[43]

Se puede, pues, aceptar que el sistema primitivo debió ser muy diferente del que funcionaba en una fecha más reciente. El problema es saber hasta qué punto las suposiciones complacientes de Granet, en cuanto a la forma de ese sistema primitivo, pueden retenerse con alguna verosimilitud. Toda su hipótesis descansa sobre los ocho hermanos adjudicados por Hanson a la mitología. La versión de Hanson concuerda con la de Wehrli,[44] pero no concuerda con el testimonio de Carrapiet y de Gilhodes, puesto que ambos hablan de nueve hermanos y no de ocho. Carrapiet menciona siete tribus provenientes de nueve hermanos (la primera acumula tres antepasados)[45] y Gilhodes ofrece una exposición detallada de los antecedentes mitológicos del sistema de parentesco.

Los katchin conciben la creación del mundo como una serie de procreaciones: "Karai Kasang crea..., por intermedio de padres y de madres, todo lo que

[40] Ibíd., pág. 32.
[41] Ibíd., pág. 36.
[42] Cf. más arriba, pág. 306.
[43] Gilhodes, pág. 209.
[44] Op. cit., pág. 13 y sigs.
[45] Op. cit., pág. 2 y sigs.

existe sobre la Tierra." Los mitos presentan, pues, un interés excepcional, puesto que podemos esperar encontrar en el primer plano las nociones de matrimonio y de parentesco tales como las concibió el espíritu indígena. El origen supremo de las cosas se remonta al encuentro de un principio masculino, niebla o vapor, Wawm Wawm Samwi, y de un principio femenino, tal vez un pájaro, Ning Pang Majan, que engendran un número considerable de seres míticos: el Gran Cuchillo, el Cuchillo, la Punta de Lanza, la Tijera, la Gran Aguja y otras entidades sobrenaturales: pilares que mantienen separados al cielo y a la Tierra, cuerdas y nervios vitales de la Tierra y extremidades del mundo. La generación siguiente comprende a los *embriones* de todas las cosas, la posterior a los *padres* y *madres* de las especies animales y vegetales. La cuarta generación se compone del cielo y de la Tierra bajo su forma física (diferente a aquella en que existían anteriormente), las herramientas y los instrumentos y los grandes *nat* o Espíritus. También hay cuatro hermanos (nacidos en la tercera generación) que fabrican el mundo con las herramientas: con el Gran Sable, Ning Kong Wa corta en dos a "su hermano Kumli Sin que no tiene ni cabeza, ni cuello y que tiene la forma de una calabaza", y con la Gran Tijera esculpe en las dos mitades, por una parte, al hombre y, por la otra, a la mujer y aquí se encuentra el origen de los *tarat ni*, gente común.[46]

Los príncipes y los reyes provienen de un incesto entre el hermano de Ning Kong Wa, Daru Kumsan, y su hermana Shingra Kumjan, que su madre había escondido hasta que la Tierra fuera habitable. Un segundo incesto, apenas disfrazado, sigue a la destrucción del mundo por Ning Kong Wa, y la humanidad nace de los fragmentos del cuerpo del hijo incestuoso. A partir de ese momento la cifra nueve aparece con insistencia: habrá nueve hermanos, nueve antepasados de las tribus, nueve hijos del sol. Los héroes míticos Khra Kam y Khra Naung vencerán al cocodrilo de nueve cabezas con nueve barras y nueve cables de hierro; el ogro-serpiente tendrá nueve serpientes como servidores; el ogro-buitre tendrá nueve buitres.

Los jefes katchin descienden directamente de Ning Kong Wa; éste se vuelve Ka-ang Du-wa y tiene un hijo, Ja Rua, y una hija, Ja Pientingsa, que da nacimiento a Shingra Prawja. Este se casa con Madai Jan Prawna, que da nacimiento a Kumjaun Maja y a Jan Prawn Shen, quienes, al seguir el ejemplo incestuoso de sus antepasados, tienen un hijo llamado Washet Wa Makan. Este toma tres mujeres, Magaun Kapan, Kumdi Shakoi y Anang Kashy, que le dan nueve hijos, a los primeros de los cuales, en el curso de esa larga genealogía, el mito reconoce un carácter humano. Esos nueve hijos son los primeros jefes de las grandes tribus katchin según la siguiente repartición:

La'n Kam manda a los marip;
La'n Naung manda una rama de los lathong;
La'n La manda a los laphai;
La'n Tu manda una rama de los nkhum;

46 Gilhodes, op. cit., págs. 5-19.

La'n Tang manda una rama de los maran;
La'n Yawng manda una rama de los nkhum;
La'n Kha manda una rama de los lathong;
La'n Roi manda una rama de los maran;
La'n Khyn manda una rama de los maran.

Tenemos entonces: un grupo marip; dos grupos lathong; un grupo laphai; dos grupos nkhum y tres grupos maran. Por desgracia, Gilhodes no parece haberse preocupado por el pasaje de la estructura mítica a la realidad contemporánea, que solamente comprende cinco grupos principales, puesto que se contenta con señalar: "Es por error que en la introducción a la mitología dividí a los katchin en cerca de diez tribus; los katchin propiamente dichos sólo comprenden cinco familias principales..." [47]

Wehrli, basándose sobre las mismas tradiciones en las que se inspiró verosímilmente Hanson, enumera ocho hermanos, hijos de Wakyetwa, hijo de Sana-Tengsan, que es uno de los ocho hijos del dios Shippawn-Ayawng. Los ocho hermanos tienen el mismo nombre y las mismas atribuciones que los enumerados por Gilhodes, salvo La'n Roi, jefe de la tercera rama maran que está ausente.[48] Los cinco hermanos mayores fueron los jefes primitivos de los cinco grupos principales y los antepasados directos de sus respectivos señores; los descendientes de los tres hermanos más jóvenes, por lo contrario, se mezclaron con las clases populares. Es ir demasiado lejos concluir, como lo hace Granet, en la subdivisión de los nkhum, maran y lathong en dos secciones, una proveniente del hermano mayor y otra del menor, tanto más porque Hanson, de acuerdo con el testimonio en que se basa, hace figurar a los nkhum sólo en un ciclo de intercambio. ¿Es necesario agregar que ningún autor sugiere que los grupos nobles, que practican un intercambio duplicado, lo hagan por intermedio de dos secciones efectivamente distintas? Por lo contrario, todo indica que es el mismo grupo, tomado en su conjunto, el que aprovecha la alternativa. Por fin, cuando se comparan la lista y las atribuciones de los nueve hermanos propuestos por Carrapiet con las precedentes se observan analogías, pero también diferencias significativas: concuerdan en lo referente a los tres hermanos mayores; en la lista de Carrapiet, sin embargo, La'n Tang y La'n Roi están agrupados con el primogénito, como antepasados comunes de los marip, lo que reduce a los maran a un solo grupo, mandado por el hermano menor que, en efecto, es maran en las demás listas. Los lathong son los únicos que permanecen subdivididos en dos grupos, el de los lathong propiamente dichos, mandados por el segundo hermano, y el de los lathong-lasès, mandados por el séptimo. Además, los nkhum se reducen a un solo grupo, a causa de que el cuarto hermano es adjudicado a un nuevo grupo, los sasen, en el cual podría reconocerse a los sassan que George [49] considera como los descendientes de uno de los cinco grupos prin-

[47] Ibíd., pág. 141.
[48] Wehrli, pág. 12.
[49] 1891, citado por Wehrli, pág. 15.

cipales, probablemente los lathong o los nkhum; pero Werhli agrega que es cierto que los sassan están muy mezclados con los marip. En cuanto a los lathong-lasès probablemente formen parte de una de las numerosas ramas que se señalan para ese grupo.[50]

Tanto esas concordancias como esas diferencias sugieren que el tema mitológico primitivo fue objeto de numerosas manipulaciones, según los grupos y según las regiones, con el fin de armonizarlo con el aspecto general de la distribución de las familias en el territorio donde se recogió cada versión. Entonces nada resulta más audaz que el uso de una u otra de esas versiones para reconstruir un sistema general y primitivo al mismo tiempo. Situándose en el punto de vista de Granet, que trata de buscar prototipos eventuales de un sistema arcaico, la versión de los nueve hermanos sería sin duda la más seductora, puesto que es difícil no relacionar, de modo estrecho, el triple matrimonio de los cuales provienen, en la versión de Gilhodes, con el triple matrimonio de señor feudal chino, en el que en total figuran nueve mujeres. Ese acercamiento adquiere más fuerza todavía cuando se piensa que los katchin desbordan ampliamente la frontera del Yunnan, precisamente en la región donde, entre las tribus no chinas, subsistía ese tipo de matrimonio aún en el siglo XVII.[51] Por fin, las repetidas apariciones del número nueve en la versión de Gilhodes, que ya señalamos, conceden más fuerza a la opinión de que la cuenta de nueve hermanos representa la forma más antigua.

Sin embargo, es necesario comprender sobre todo que la fórmula de los matrimonios entre los grupos principales no constituye más que un caso particular de una fórmula más general que parece funcionar en todos los estadios de la realidad social. Ya citamos los textos que establecen que la repartición en *mayu ni* y *dama ni* es la regla, no sólo para las cinco "tribus", como las llaman la mayoría de los autores, sino para las unidades más pequeñas, subgrupos y familias, entre las que se subdividen. Así Gilhodes da el ejemplo de un ciclo ternario entre Chyamma, Kawlu y Latsin,[52] que según él son familias de la aldea de Matau y de las que no indica su pertenencia más general; pues los nombres son verosímilmente el equivalente de *sing* chino, vale decir, de los nombres de clan. Por otra parte, tenemos indicaciones más precisas acerca de ese punto. Dice Werhli, según informantes tan buenos como George y Parker, que entre la gente común, que sólo tienen nombres de clan, los que llevan el mismo nombre clánico no pueden casarse entre sí. Y agrega: "En ciertas tribus, los clanes están unidos por reglas especiales de alianza (*connubium*). George enumera para los szi-lepai los siguientes clanes: malang, laban, thaw shi, hpau hpau, yan mislu, sin hang, que pueden casarse con las mujeres del clan chumlut. Este último consiguió sus mujeres de varios otros clanes: num taw, tum maw, jang maw, lumwa, hupanwu, hpu kawu. La costumbre de los otros chingpaw corresponde, bajo otras formas, a la

[50] Wehrli, págs. 15-16. [Leach sintetizó todas las versiones del mito de origen, síntesis a la que conviene remitirse (Leach, 1954, págs. 268, 278).]

[51] Véase más adelante, capítulo XXI.

[52] Gilhodes, op. cit., pág. 207.

misma regla de alianza según la cual la mujer de la familia del hermano de la madre es el cónyuge prescripto." [53] Por lo tanto, no estamos en presencia de un sistema limitado en su extensión y estereotipado en su forma. Los clanes —si realmente se trata de eso— y en todo caso, los linajes, familia y casas, están unidos por un sistema complejo de alianzas matrimoniales, de la que solamente la fórmula general —el intercambio generalizado— representa el carácter fundamental y constante.[54]

El sistema katchin plantea problemas, pero en una dirección totalmente diferente. Desde un doble punto de vista, presenta caracteres contradictorios o más exactamente antinomias singulares que, sin duda, son otra cosa que meras curiosidades. Quisiéramos ahora examinarlas e intentar deslindar su significación.

[53] Wehrli, págs. 26-27.

[54] [Este parágrafo, reproducido sin cambio a partir de la primera edición, hace justicia a las imputaciones de Leach según las que yo habría confundido el modelo de 5 "clanes" con la situación empírica (Leach, 1961, págs. 80, 81, 88). En realidad, la distinción siempre se estableció, y Leach, al igual que yo mismo, se limitó a endosar los análisis de los antiguos autores. Por ello no estoy del todo de acuerdo con Salisbury (*American Anthropologist*, vol. 59, núms. 1-2) cuando reduce la divergencia entre Leach y yo al uso, sea de un modelo mecánico o de un modelo estático. En una sociedad como la de los katchin, el modelo del matrimonio es siempre manifiestamente mecánico; sólo cuando se considera el número de las unidades de intercambio y la permanencia de los vínculos que las unen es necesario pasar al modelo estático, así como Leach y yo mismo lo hemos hecho siguiendo el ejemplo de nuestros predecesores.]

Capítulo XVI

EL INTERCAMBIO Y LA COMPRA

Ante todo llama la atención la simplicidad de la regla del matrimonio katchin. Parece ser suficiente afirmar la unión preferencial con la hija del hermano de la madre para que se forme una rueda sutil y armoniosa, donde tanto las grandes unidades sociales como las más pequeñas automáticamente encuentran su lugar; donde también pueden, sin comprometer su significación general, improvisar evoluciones más restringidas, así como los ciclos ternarios de las familias feudales que se inscriben tan fácilmente en el seno del ciclo quinquenario de las que participan todos los grupos. La simple fórmula de la división en *mayu ni* y en *dama ni* parece así rica de posibilidades, y resulta suficiente para introducir un orden equilibrado en una realidad compleja. De hecho, esa fórmula domina toda la vida social y puede decirse lo mismo que escribía Sternberg respecto de la fórmula idéntica que preside las instituciones de los gilyak: "Esas instituciones deben encontrar su origen en algún principio único y simple, en algún imperativo categórico aceptable para el espíritu primitivo y a partir del cual, como de una semilla, pudo salir la compleja organización de las instituciones indígenas..."[1]

Y, en efecto, la ley de intercambio generalizado parece extenderse incluso más allá del matrimonio: "Es algo grave y vergonzoso que un muchacho tenga relaciones sexuales con una muchacha de su familia o de su tribu *dama*, aun cuando el grado de parentesco entre ellos sea muy alejado. Los ancianos dicen que tales casos son muy raros y que se castigan siempre con severidad, puesto que tales uniones jamás podrían legitimizarse. Pero un muchacho *dama* puede, aunque no sin peligro, sí por lo menos sin deshonor, tener relaciones con una muchacha *mayu*..."[2] En las tribus vecinas la misma ley inspira las reglas de la distribución. Entre los rangte, el tío paterno de la novia tiene derecho a recibir un búfalo llamado *mankang*: "Si hay tres hermanos *A*, *B* y *C*, *B* tomará el *mankang* de las hijas de *A*; *C* el de las hijas de *B*, y *A* el de las hijas de *C*."[3] Entre los haka chin y los katchin la misma venganza toma una forma que recuerda el intercambio generalizado: un grupo ofendido, *A*, sólo puede vengarse del ofensor, *B*, por intermedio de un tercer grupo, *C*, enemigo de *B*. Es la institución del *sharé* o asesino a sueldo,[4] del

[1] L. Sternberg, *The Social Organization of the Gilyak*, ms. depositado por Franz Boas en la Biblioteca del Museo Norteamericano de Historia Natural de Nueva York (Referencia 57. 1-57), pág. 17.

[2] Ch. Gilhodes, op. cit., pág. 209.

[3] Lt. Col. J. Shakespear, *The Lushei-Kuki Clans*, op. cit., pág. 146.

[4] W. R. Head, op. cit., pág. 29; W. J. S. Carrapiet, op. cit., págs. 29-31.

que se conoce un sorprendente equivalente en Africa.[5] Pero el ciclo de la venganza, a diferencia de aquel del matrimonio, es reversible: "Si la víctima designada descubre las intenciones del *sharé*, a su vez puede alquilar sus servicios sobre la misma base que el instigador inicial y el *sharé* debe aceptar a riesgo de contraer una 'deuda' hacia sí mismo." [6] Sin embargo, existe una especie de "ciclo de la venganza" comparable con el ciclo de la exogamia. En los haka chin "la no realización de transferencia de una vengaza implicaría mala suerte para la familia hasta la segunda o tercera generación." [7]

En el capítulo precedente insistimos ampliamente acerca de los rasgos que manifiestan el carácter global de la institución y la relación simple que instaura o perpetúa entre grupos más que entre individuos: "Cuando los *mayu* envían un trozo de pollera de mujer a los *dama*, ello quiere decir que se halla disponible una muchacha y que puede pedírsela en matrimonio." [8] A la inversa: "Cuando el divorcio no es por consentimiento mutuo, el marido puede reclamar, en lugar de los regalos de matrimonio, que se le remita otro miembro de la familia como esposa: una hermana, una prima o una tía. Es lo que sucede si la familia de la mujer reconoce al marido divorciado." [9] El vínculo forma entonces una obligación recíproca y si uno de los grupos pretende sustraerse a ella para inaugurar una nueva alianza, también conforme al tipo prescripto, debe observarse un procedimiento especial que testimonia, más allá de la obligación general que resulta de la orientación solidaria de todos los grupos en el mismo ciclo de intercambio, obligaciones particulares que afectan a los grupos tradicionalmente aliados: "Una familia *dama* no tomaría mujer fuera de su familia *mayu* sin el consentimiento de ésta; y viceversa, una familia *mayu* no puede entregar ninguna de sus hijas en matrimonio a otra familia que no sea su *dama*. Cuando una familia quiere apartarse de la costumbre, envía un paquete de *Yu ma Yawn, nga ma yawn* a la familia que será dejada de lado y solicita su acuerdo. El permiso vuelve bajo la forma de regalos tales como un colmillo de elefante y un gong. Así, después de recibir la autorización solicitada, la familia beneficiaria se dirige a aquella de la cual desea obtener una mujer. Y esa familia, a su vez para garantizarse frente a una 'deuda' eventual hacia la familia dejada de lado, solicita a la demandante que muestre la prueba del consentimiento, y los regalos recibidos efectivamente se exhiben." [10] El regalo de iniciación consiste en carne de rata [11] y carne de búfalo, artículos en general incluidos en el regalo del pretendiente que se propone, y que son cocinados por la madre de la novia para ofrecerlos a los ancianos en el caso de que la familia reciba el pedido de modo favorable.

[5] Clement M. Doke, Social Control among the Lambas, *Bantu Studies*, 2, 1923, núm. 1, pág. 36.

[6] W. J. S. Carrapiet, op. cit., pág. 31.

[7] W. R. Head, op. cit., pág. 29.

[8] W. J. S. Carrapiet, op. cit., pág. 72.

[9] Ibíd., pág. 35.

[10] Ibíd., pág. 70.

[11] [Acerca del simbolismo de la rata, cf. Leach, 1954, págs. 180-181.]

Un escenario tan estricto y bien regulado, donde incluso las libertades posibles son objeto de una tramitación minuciosa, parece que no debería dejar lugar a incertidumbre alguna. El tipo del cónyuge potencial está prescripto y al mismo tiempo está definido de modo suficientemente amplio en función de la familia y no del individuo, de modo tal que pueda intervenir, en caso de necesidad, una solución de reemplazo, también ella ortodoxa. Entonces el matrimonio katchin debería presentarse como un procedimiento casi automático y sin historia, sin dejar lugar alguno para la duda o la contravención. En realidad, no sucede así: se ve superponerse, a la reglamentación límpida de los grados prescriptos, una casuística de la compra cuya complejidad es casi inconcebible, puesto que la novia no sólo debe elegirse sino también pagarse. Y la simplicidad admirable de las reglas que presiden la elección contrasta de modo sorprendente con la multiplicidad de las reglas que ahora deben examinarse.

Ante todo, Gilhodes señaló que el matrimonio no es un asunto tan simple como podría concluirse de las reglas de la unión preferencial: "Son los padres, la mayoría de las veces el padre, los que se preocupan por el porvenir de sus hijos. Cada matrimonio toma, más o menos, la forma de una venta donde el precio de la mujer varía según su rango." [12] El lugar eminente ocupado por ese aspecto del problema en la mente indígena se expresa en los cantos de gozo cuando nace un niño: "¡Que crezca! ¡Que sea padre de muchos niños!" y cuando es una niña: "¡Que crezca! ¡Que pueda un día ser entregada en matrimonio y traer a su familia búfalos, gongs, licor, vestimentas!"; [13] lo que Gilhodes comenta así: "Los katchin desean ardientemente tener hijos: niños para continuar y propagar la familia; hijas para sacarles provecho, especialmente en ocasión de su matrimonio..." [14]

Los artículos que figuran en las prestaciones matrimoniales son de diverso tipo: alimento, sobre todo bajo la forma de carne y de licor; animales domésticos como búfalos y puercos; objetos de uso, por ejemplo, trenzas y cobertores. Por fin, los *sumri*: objetos de naturaleza especial, llamados así porque los malos espíritus los ven como los "nervios vitales", *sumri* que Karai Kasang tiene en su mano; al ver que son sólidos, los espíritus no se atreven a morderlos y huyen. Los *sumri* no son negociables; son sobre todo armas antiguas, alabardas llamadas *ningpha* y sables de ceremonias llamados *shatunri*, suspendidos en general encima de la hoguera, en la habitación de los padres. Se los utiliza para asustar a los espíritus en caso de enfermedad grave, cuando nace un niño, etc., y su único modo de transmisión es su entrega, por parte de los padres de la mujer *mayu ni* a los padres del marido

[12] Gilhodes, op. cit., pág. 211.
[13] Ibíd., pág. 178.
[14] Ibíd., pág. 185.

dama ni, el día del matrimonio y como una de las etapas del intercambio ritual de regalos.[15] En los gilyak volveremos a encontrar su equivalente.[16]

Se vio que el precio de la novia es función del rango al que pertenece; pero parece que no sólo depende del rango, puesto que los *mayu ni* vuelven a encontrar, al formular exigencias arbitrarias, por lo menos una parte de la libertad de la cual la asignación de los grados preferidos en apariencia los había privado. En los haka chin "no se rechaza a un pretendiente que pide una hija en matrimonio, pero se le pide un precio exorbitante".[17] El precio de la novia propiamente dicho varía entre: dos búfalos, dos gongs, dos piezas de seda, varias piezas de hilo, un saco de seda y cuatro o cinco jarras de licor cuando es una muchacha común, y tres o cuatro veces más cuando es de buena cuna; además deberán incluirse un colmillo de elefante, un esclavo, un fusil, dos libras de plata, etc.[18] Anderson, citado por Wehrli, señala también el precio considerable pagado por las hijas de los señores: un esclavo, diez búfalos, diez lanzas, diez sables, diez piezas de plata, una marmita, dos trajes.[19] Por supuesto, esas prestaciones se realizan entre grupos y no entre individuos. Por parte del hombre, porque el padre se hace ayudar por su familia para constituir el precio del matrimonio del hijo; por parte de la mujer, por un lado porque existe una pluralidad de beneficiarios y de prestatarios (para los regalos de devolución) y, por otro, porque por más considerable que sea el precio de la novia es sólo uno de los innumerables pagos resultantes de la realización de un matrimonio o de un fallecimiento, o de cualquier otro acontecimiento importante que moviliza la relación entre dos o varios grupos.

Es necesario leer ese tesoro desconocido de la etnografía contemporánea, el *Handbook of the Haka Chin Customs* de W. R. Head, para percibir la complejidad casi mágica de los intercambios matrimoniales en sistemas de ese tipo. Analizarlos en sus detalles obligaría a reproducir textualmente el tratado de Head, y nos contentaremos con ofrecer algunas muestras. Cuando el matrimonio se realiza entre habitantes del mismo pueblo, las prestaciones incluyen los siguientes pagos: *ta man*, precio del hermano o del primo; *pu man*, precio del tío; *ni man*, precio de la tía; *nu man*, precio de la madre; *shalpa man*, precio del esclavo; y cuando los novios viven en pueblos diferentes conviene agregar: *ké toi*, precio para ir a pie (al hermano, al tío y a la tía) y *don man*, precio del encuentro (al hermano, al tío y a la tía); por fin, en los pueblos del sur, *in kai man*, precio para casarse en una familia; todo ello preliminar al *man pi*, gran pago (al padre o a su heredero) y al *pun taw*, precio de la hija (al padre o a su heredero, transmisible, en caso de muerte del marido antes del pago, al hermano de la mujer que más tarde recogerá el *pun taw* de la hija mayor).[20]

15 Ibíd., pág. 175.
16 Capítulo XVIII, págs. 362-363.
17 Head, *Handbook*, pág. 1.
18 Gilhodes, op. cit., pág. 212.
19 H. J. Wehrli, op. cit., pág. 28.
20 Head, op. cit., págs. 2-7.

Todo ello ya parece bastante complicado; pero consideremos sólo uno de esos pagos: el *ni man* o precio de la tía. El mismo comprende tres prestaciones: el sacrificio de un puerco, el *mante* o pequeño pago y el *man pi* o gran pago. Por falta de espacio, aquí sólo analizaremos el pequeño pago. Se subdivide del siguiente modo: 1º) la tía escolta a su sobrina a la casa del marido y exige un cuchillo, porque se supone que debió usar el suyo para abrirse camino a través del bosque; 2º) la tía pide una perla para penetrar en el recinto de la casa del novio; 3º) recibe un regalo para trepar por la escalera exterior; 4º) recibe hierro, para "lamer el hierro", rito de amistad; 5º) se le da un cobertor para sentarse en la casa y 6º) una copa para ofrecer a beber a los que discutieron el precio con ella; 7º) ahora deben ofrecérsele otros regalos propiciatorios para disuadirla de no retomar con su sobrina el camino del regreso y además darle: 8º) perlas de coral; 9º) un cinturón de cobre; 10º) un cobertor para reemplazar el que usó llevando a su sobrina cuando era un bebé; 11º) un puerco; 12º) una entrega de dinero especial por haber bebido fuera del pueblo con el marido y su familia.[21]

Si se considera que sólo dimos un ejemplo, que el *pu man* o precio del tío que viene luego, se subdivide en tantos pagos como tíos hay y que el *hring man*, precio del nacimiento, se agrega a menudo al *pu man*[22]; que de parte de la novia corresponden también prestaciones múltiples, como sacrificios de puerco, y dote (entregada por el hermano de la mujer) y, por fin, que esas prestaciones son obligatorias y no se detienen ni siquiera con la muerte (puesto que existe un *shé*, precio de la muerte, que la leyenda adjudica a la indemnización de los suegros por parte del marido por el derecho simbólico de acostarse con el cadáver de su mujer), no impiden la existencia de los verdaderos "potlatch", facultativos pero recomendados, que son el *vwawk a*, "matar puercos", y el *puan pa*, "extender cobertores", que modifican todo el equilibrio futuro de los créditos y de las obligaciones, se reconocerá que *aquí* nos encontramos en presencia de un desarrollo poco común y cuyas características extraordinarias requiere una explicación.

Existen fiestas, anteriores al matrimonio de las hijas, cuyo efecto es elevar el precio de la futura novia en honor de la cual se las celebra.[23] Ceremonias semejantes, pero que se realizan en el momento del matrimonio, cambian el régimen jurídico del contrato: "Una costumbre que no es obligatoria, pero que constituye una suerte de homenaje rendido por el padre o el hermano a una hija o a una hermana y cuya observancia contribuye a la gloria del prestatario, es una fiesta, durante la cual se mata un número cualquiera de puercos y se despliega un número igual de cobertores para que el marido y la

[21] Ibíd., págs. 10-11.

[22] Como para complicar aun más las cosas, el derecho al *pu man* depende de una prestación inicial por parte del tío, que debe antes matar y ofrecer un puerco, sin lo cual ni él ni sus herederos podrán pretender al *pu man*. El marido responde por medio de un segundo sacrificio de puerco (Head, págs. 11-12). Esos regalos de iniciación y de cierre que condicionan el ejercicio de un derecho más esencial encuentran su equivalente en el ritual del *kula* en Melanesia.

[23] Stevenson, *Feasting and Meat Division...*, op. cit., pág. 24.

mujer puedan pisotearlos; también se ofrece un número igual de canastos con semillas... Después que tal ceremonia se lleva a cabo, el precio de la novia sólo es restituible en caso de que la mujer se divorciara." [24] Las ofrendas principales se acompañan con un número considerable de prestaciones accesorias y reclaman contraprestaciones por parte del marido.

En el ceremonial del matrimonio katchin también contrastan la renuencia y el rechazo arbitrario con la ineluctabilidad de los grados preferidos. Los *mayu ni* son los que dan mujeres, los *dama ni* los que piden mujeres, ambos igualmente predestinados por un sistema ancestral, que en un sentido es de orden divino; sin embargo, antes del matrimonio, se manda a un intermediario, *lakya wa*, a la casa de la novia, el que la solicita en esos términos: "Siempre nos unió una estrecha amistad y hasta ahora siempre habéis dado esposas a nuestros hijos..." Los padres responden: "No podemos darla." El intermediario finge retirarse, vuelve, sufre un nuevo rechazo, se vuelve a ir, vuelve de nuevo, simula renunciar a sus intenciones y sólo al cuarto pedido los *mayu ni* cambian de opinión, pero entonces formulan pretensiones monstruosas acerca del precio. Sólo después de todo ese regateo ritual se llega a un acuerdo.[25] Los innumerables pagos, de los que los haka chin y los lakher ofrecen ejemplos sorprendentes, parecen estipulados para imponer la idea de que el hilo, dispuesto desde toda la eternidad para guiar a la novia a casa del novio, del *mayu ni* a casa del *dama ni*, puede romperse en cualquier instante (y, en el mito de creación, la hermana es el ovillo de hilo que, desenvuelto, crea la ruta que conduce a los condados lejanos). La novia y su cortejo dudan frente a cada obstáculo, frente a cada etapa del camino; van a renunciar, a volver; así el cortejo reclama regalos al llegar al altar del pueblo del novio, luego a la casa de un *kasa* (corredor matrimonial), luego a la casa conyugal; los padres de la novia intentan impedir al sacrificador el cumplimiento de su oficio arrancándole sus sables uno por uno, etc.; [26] el viaje es una sucesión ininterrumpida de momentos críticos que sólo logran superarse mediante pagos repetidos. ¿Y acaso se logra? Dice Gilhodes que aun después del matrimonio, durante dos o tres años, la joven mujer permanece con sus padres y sólo realiza visitas a su marido. Sólo gracias a una presión incesante los *dama ni* por fin la obligan a la residencia.[27] Y luego de ese momento, "con el menor pretexto [...] la mujer se escapa a casa de sus padres, quienes naturalmente toman partido en favor suyo y la guardan hasta que los *dama ni* muestren mejores sentimientos hacia ella".[28] En los haka chin cuando una muchacha se casa fuera de su aldea el marido debe encontrar, en su propia aldea, una casa para el padre y el hermano de su novia. El propietario de la casa comerá un puerco ofrecido por el novio, y con ese gesto será adoptado como pariente varón o incluso como hermano de la

[24] Head, op. cit., págs. 15-16; también pág. 31 y sigs.

[25] Gilhodes, op. cit., págs. 214-216.

[26] Carrapiet, op. cit., págs. 33-34.

[27] Gilhodes, op. cit., pág. 221.

[28] Ibíd., pág. 226.

novia, "y ésta vendrá a buscar refugio en su casa cuando se pelee con su marido, y él la cuidará en caso de enfermedad".[29]

Por lo tanto, la mujer siempre permanece bajo la protección de su familia, y en cada momento su familia puede llamarla cerca de ella. Si el marido quiere recuperarla, debe entregar una indemnización y, mientras no satisfaga la obligación, sólo tiene derecho de acceso sexual con su mujer bajo un régimen de residencia matrilocal.[30] Ese hecho junto con otros (tales como la retención del hijo por parte de la familia de la mujer en caso de que no se pagara el precio), muestra que el precio de la novia corresponde menos a los derechos sexuales (que son función exclusiva, en el régimen de gran libertad premarital que conocen los katchin, de los grados preferenciales) que a la pérdida definitiva de la mujer y de su prole. La prueba se encuentra en el régimen de matrimonios por rapto (*fan*); si la pareja tiene hijos antes que se regularice la situación por la entrega del precio de la novia, los hijos pertenecerán al hermano de la mujer, o al pariente varón más próximo.[31] En general, es notable que el hermano parece ejercer sobre su hermana un derecho igual, si no superior, al del padre. La mujer busca con preferencia refugio en la casa de su hermano.

Mayu ni y *dama ni* pueden ser aliados predestinados, pero entre sí la alianza se duplica con una hostilidad latente. Ningún sistema ilustra mejor la definición encantadora de Gordon Brown: "El matrimonio es un acto de hostilidad que fue objeto de reglamentación social." [32] Vimos que el *dama ni* es todopoderoso para exigir esposa, y todo otro cónyuge sustituible cuando la primera designada no acepta; pero, por otro lado, los *maya ni* cuidan celosamente su yerno: durante el primer año por lo menos (y hasta que los diversos pagos se efectúen regularmente) el joven marido debe ayudar a sus suegros para preparar sus arrozales y otras veces para reconstruir su casa. En caso de divorcio por culpa del marido, éste debe dar a su mujer un *dah* (sable) y un búfalo, sacrificado por sus suegros para celebrar el retorno de su hija, y cuando el divorcio es por culpa de la mujer su familia debe restituir todos los regalos y entregar un búfalo, sacrificado por el marido para atestiguar la devolución de los regalos; pero dice Gilhodes que, en caso de adulterio, es siempre el hombre el culpable y debe pagar la multa, *sumrai kha*, y agrega: "Los castigos por adulterio son enormes, si se tiene en cuenta la pobreza de los katchin, y rápidamente reducen a la familia del culpable a un estado de completa indigencia." [33] Se ve hasta qué punto esas actitudes

[29] Head, pág. 4.

[30] Head, pág. 18.

[31] Para los katchin, Gilhodes, págs. 219-220 y para los haka chin, Head, pág. 18.

[32] G. Gordon Brown, Hehe Cross Cousin Marriage, en *Essays Presented to C. G. Seligman*, Londres, 1934, págs. 30-31. Todos los hechos que terminamos de describir encuentran, por otra parte, sorprendentes paralelos en Africa. Cf., por ejemplo, la descripción del viaje de la novia, con sus múltiples estadios y los pagos sucesivos para volverla a poner en camino, en: Raul Kavita Evambi, The Marriage Customs of the Ovimbundu, *Africa*, vol. 2, 1938, pág. 345.

[33] Gilhodes, op. cit., págs. 221-224; Carrapiet, op. cit., *passim*.

marcadas de hostilidad y las modalidades, a veces arbitrarias y a veces exorbitantes, del sistema de compra y de las "deudas" se oponen al encadenamiento armónico de las predestinaciones matrimoniales expresadas por la terminología.

Antes de pasar a la segunda antinomia del sistema katchin, señalemos otra observación respecto de las reglas de compra. Se vio que las prestaciones matrimoniales se distribuyen entre varios miembros de la familia de la novia, y que el tío y la tía están incluidos entre los principales receptores. Sucede lo mismo entre los haka chin para el precio de la muerte: cuando el padre muere, es el tío materno, vale decir el beneficiario del *pun taw* de la madre, quien reclama el *shé*. Y el *shé* de la madre es reclamado por su hermano, quien recibió el *pun taw*.[34] Por tío debe entenderse, por cierto, al hermano de la madre, como aparece claramente según el texto de Head; y la tía sólo puede ser la mujer del tío, puesto que la hermana de la madre es designada como la madre y la hermana del padre es la madre del novio y, por lo tanto, un miembro de la casa que ofrece los regalos. Pero el hermano de la madre y su mujer pertenecen a linajes diferentes entre sí y ambos difieren del linaje del novio. Y esos dos linajes no tienen derecho alguno a la muchacha que va a entregarse. ¿Por qué entonces sus miembros deben indemnizarse? Ello sería incomprensible en un sistema compatible con el matrimonio entre primos cruzados bilaterales, o con la prima cruzada patrilateral o, por fin, con el matrimonio avuncular. Pero las tres combinaciones están formalmente excluidas en los sistemas del tipo considerado. Entonces estamos en presencia de un enigma que dejaremos de lado, de modo provisional, después de llamar la atención del lector con respecto a él. En efecto, el lector verá que, lejos de ser una anomalía particular del sistema katchin, esa contradicción aparente constituye una especie de carácter común de todos los sistemas fundados en el intercambio generalizado. Por lo tanto, sólo después de deslindar los rasgos fundamentales de esos sistemas será posible adelantar una interpretación.

Lo que terminamos de anunciar como la segunda antinomia puede formularse aproximadamente del siguiente modo: "Todos los miembros de un grupo de familias que llevan el mismo nombre, o provienen de la misma sangre, se consideran como hermanos y hermanas, y consideran como cuñados y cuñadas a los miembros de las familias con las cuales tradicionalmente pueden unirse por matrimonio."[35] Basta un número restringido de términos elementales, y la ayuda de algunos determinantes, para expresar las principales categorías de relaciones familiares que, en un sistema que permite el intercambio de a tres, jamás llegarían a ser numerosas. Ni siquiera hay tabú ni privilegio de parentesco. ¿Cómo, entonces, es posible que se oponga a ese ascetismo de la nomenclatura de referencia una verdadera orgía de términos de denomina-

[34] Head, pág. 30; cf. también págs. 12-13.

[35] Gilhodes, op. cit., pág. 199.

ción? Vimos que sólo hay un término de referencia para "hijo"; pero no encontramos menos de 18 términos de denominación (*mying madung*: nombres fundamentales) para distinguir a los nueve primeros nacidos entre los hijos y a las nueve primeras nacidas entre las hijas. Siguiendo la lista de Gilhodes, idéntica a la de Wehrli pero más completa, son:

Orden de nacimiento	*Hijo*	*Hija*			
1	Kam	Kaw	6	Yaw, Yaung	Kha
2	Naw, Naung	Lu	7	Kha	Pri
3	La	Roi	8	Roi	Yun
4	Tu	Thu	9	Khying	Khying
5	Tang	Kai			

que son prefijados por *Sau*, *Nang* (príncipe, princesa) en la aristocracia y por *ma* o *'n* para ambos sexos, entre la gente común. Los *mying madung* sólo pueden ser utilizados por los padres, abuelos y tíos paternos: "Si otra persona los empleara podría hacer sufrir al niño que entonces podría contestar: ¡Pero no soy ni vuestro hijo, ni vuestro esclavo!" [36] Del mismo modo, se encuentra un conjunto de 30 términos de denominación que permiten distinguir tíos y tías maternos y paternos y hermanos y hermanas según el orden de nacimiento, con cinco términos diferenciales para cada grupo.

Es necesario agregar a la lista precedente los *mying makhaun*, nombres de alabanza. Un hijo no puede llevar el mismo nombre que su padre o su madre, sin tener mala suerte y tal vez con riesgo de la propia muerte, pero puede llamarse como uno de sus abuelos. Observemos que es interesante encontrar una ilusión tan notable de un sistema de generaciones alternadas en un grupo donde toda hipótesis acerca de una antigua organización dualista debe excluirse resueltamente. El hecho tiene particular importancia, dadas las discusiones que se refieren a la existencia eventual, en China, de un antiguo sistema de generaciones alternadas,[37] y que se fundan sobre observaciones del mismo tipo. Sea como fuere, cuando los primeros hijos mueren se deduce que los nombres en uso en la familia son desfavorables, y se los reemplaza por nombres extranjeros: *mi-wa*, chino; *mien*, birmano; *sham*, shan; *kala*, extranjero; *mayam*, esclavo; etcétera. Por fin, existen los apodos, *mying khaut*, cuyo empleo no es constante, y los nombres religiosos que se juntan con los términos ordinarios; así, para una hija mayor, *Nang Kaw*, se forma el conjunto *Jatsen Nang Koi*.[38]

Estamos, pues, en presencia de dos oposiciones: una entre la simplicidad de las reglas de la unión preferencial y la complejidad del sistema de las prestaciones; la otra, entre la pobreza de los términos de referencia y la ri-

[36] Ibíd., pág. 194.

[37] Cf. capítulo XX.

[38] Gilhodes, op. cit., pág. 194.

queza de los términos de denominación.[39] Ahora bien, enseguida se percibe una relación entre los dos primeros miembros de cada pareja: existen pocos términos de referencia porque la regla de matrimonio identifica a los aliados con un cierto tipo de parientes, de donde resulta una primer economía de términos; y puesto que las relaciones familiares están pensadas en función de grupos (*mayu ni* y *dama ni*), los individuos sólo necesitan calificarse someramente y en relación con su posición en la estructura. Existe también una relación entre los segundos elementos de cada pareja; dicho de otro modo, ¿es la multiplicidad de los términos de denominación función del sistema de las prestaciones? Sí, sin duda. El lugar de cada hijo debe marcarse nítidamente respecto del orden de nacimientos, a causa de la complicación del derecho de herencia que es consecuencia del matrimonio por compra. Vimos que las diversas prestaciones que se realizan en ocasión de un matrimonio remiten a un volumen considerable de riqueza, al que debe sumarse el de las "deudas" que provienen eventualmente de los incidentes de la vida conyugal. En una familia que cuente con muchos hijos, una parte importante del patrimonio ya estará transferida a los *mayu ni* en la ocasión del matrimonio de los mayores, antes de que el hijo menor llegue a la edad conyugal. En varios pasajes de Head respecto de los haka chin surge de modo claro que el derecho preferencial del hermano menor a la herencia es así la consecuencia de los aspectos económicos de ese tipo de matrimonio: es el hijo más joven quien, antaño, heredaba el *hmunpi* o casa familiar, y el hermano mayor le sucedía si moría sin descendientes; sin embargo "en el caso de haber cinco hermanos, y cuando el hermano mayor está casado y vive en su propia casa y cuando los otros tres, todavía solteros, viven en el *hmunpi* con su hermano menor, al morir este último, es el cuarto hijo quien hereda el *hmunpi*; el hermano mayor, al casarse y abandonar el *hmunpi* perdió todos sus derechos". En el caso de cinco hermanos solteros el orden de sucesión es: en primer lugar el más joven; frente a su ausencia, el hijo mayor; y, en otro caso, uno de los otros tres de menor a mayor y por orden de nacimiento. Pero si cuatro hermanos están casados, el orden cambia y se tiene: en primer lugar, el menor (único soltero), luego el mayor y, en otro caso, se sigue el orden descendente hasta el segundo menor. Cuando la herencia es considerable, el mayor recuerda todas las prestaciones que todavía se deben, paga el precio de su propio matrimonio y el de todos sus hermanos menores y, en caso de quedar un saldo, toma los dos tercios y remite un tercio a su hermano menor. El orden de nacimiento es igualmente impor-

39 ["Error of the literature" afirma Leach a este respecto (1961, pág. 78, nota 3). Pero, aun llevando el número de términos de referencia a 18, el sistema permanece muy pobre. En cuanto a la objeción de que los "términos de denominaciones" son de hecho nombres propios, no puedo hacer otra cosa que remitir al lector a mi libro *La pensée sauvage* (1962), donde se dedican varios capítulos a discutir las consecuencias teóricas de la noción de "nombre propio". De todos modos, es claro que una sociedad que no disponga de más de 9 nombres propios para cada sexo (Leach, *l. c.*) concebirá el nombre propio de un modo incompatible con el de los gramáticos, y que tales "nombres propios" serían, de manera aun más manifiesta que los nuestros, asimilables a términos clasificatorios.]

tante para el reparto del precio pagado para las hermanas. Si hay tres hermanos y cinco hermanas, el mayor y el menor toman cada uno dos *ta man* y el hermano del medio uno solo. Se ve que el privilegio del hermano menor es función del sistema de prestaciones matrimoniales, y que la reglamentación del derecho de herencia descripta por Head y que implica una diferenciación minuciosa de los que tienen derecho, está relacionada, de modo estrecho, con el matrimonio.[40]

Entonces las dos oposiciones se reducen a una sola, que aparece bajo un doble aspecto, según se consideren las conductas sociales o el vocabulario. Pero, ¿cómo se expresa la oposición fundamental, la antinomia inherente al sistema, que se expresa a veces entre dos modalidades del matrimonio (grado prescripto y compra discutida) y otras entre dos aspectos de la nomenclatura (términos de referencia simplificados, términos de denominación amplificados)? Para comprenderla, debemos tratar el principio del intercambio generalizado desde un punto de vista más general.

El intercambio generalizado funda un sistema de operaciones a plazo. *A* cede una hija o una hermana a *B*, quien cede una a *C*, quien a su turno cederá una a *A*; ésa es la fórmula más simple. En el intercambio generalizado siempre interviene (y tanto más cuanto el ciclo recurra a intermediarios más numerosos, y cuando se agreguen ciclos secundarios al ciclo principal) un elemento de confianza; es necesario tener confianza en que el ciclo se volverá a cerrar y en que una mujer recibida al fin volverá, aunque con retraso, a compensar a la mujer inicialmente entregada. La creencia funda el crédito, la confianza abre el crédito. En último análisis, todo el sistema sólo existe porque el grupo que lo adopta está dispuesto, en el sentido más amplio del término, a *especular*; pero el sentido amplio implica también el sentido estrecho:[41] la especulación proporciona renta en el sentido de que el intercambio generalizado permite hacer vivir al grupo de un modo más rico y más complejo, compatible con su volumen, su estructura y su densidad, mientras que con el intercambio restringido, como se vio, el grupo jamás puede funcionar simultáneamente como un todo en el espacio y en el tiempo; por lo contrario, a veces, desde el punto de vista del espacio (grupos locales) y, a veces, desde el punto de vista del tiempo (generaciones y clases de edad) y también, a

[40] Head, op. cit., págs. 20-23. En los lhota naga también, el hijo menor tiene prioridad sobre la herencia (tres graneros de arroz para el menor contra medio para el adulto y uno para el intermedio), porque, dice Mills, todavía tiene que pagar su casamiento (J. P. Mills, *The Lhota Nagas*, Londres, 1922, pág. 98).

[41] Véase por ejemplo, entre los katchin, las sabias reglas del préstamo con interés. Un puerco prestado debe devolverse a plazo mediante un animal más grande de un número prescripto de "dedos" y de "puños", variable según la duración del préstamo. Después de un año, el puerco devuelto debe ser más grande en un "puño" que el puerco prestado; después de dos años se deben agregar tres "dedos"; después de tres años, dos más, y así por el estilo. Si se pide prestado dos *rèl* de grano, al cabo de un año deben devolverse cuatro y 16 al cabo de tres años. La deuda podría así acrecentarse hasta 300 *rèl*, equivalente a un gran búfalo, pero no puede pasar ese límite.

veces, desde ambos puntos de vista al mismo tiempo debe funcionar como si estuviese dividido en unidades más restringidas, aunque articuladas entre sí por las reglas de la filiación. Sin embargo, las reglas de filiación sólo logran restablecer la unidad poniéndolas en venta, por así decirlo, en el tiempo: en otros términos, al precio de una *pérdida*, que es la pérdida de tiempo.

Por lo contrario, el intercambio generalizado gana "en toda operación" a condición, por supuesto, de asumir el riesgo inicial. Pero no sólo en ese sentido puede verse el desempeño del juego. El intercambio generalizado, proveniente de una especulación colectiva, reclama, debido a la multiplicidad de combinaciones que autoriza y el deseo de garantía que desencadena, las especulaciones particulares y desprovistas de *partenaires*. El intercambio generalizado resulta del juego y reclama el juego, puesto que puede precaverse de modo doble contra el riesgo: de modo cualitativo, al multiplicar los ciclos de intercambio en los que se participa y, de modo cuantitativo, al acumular las ganancias, vale decir al tratar de acaparar la mayor cantidad posible de mujeres del linaje prestatario. Entonces el ensanchamiento del círculo de los aliados y la poligamia aparecen como corolarios del intercambio generalizado (aunque no son exclusivamente característico de él). Y la poligamia es tanto más tentadora en la medida en que se aplica el crédito, como lo vimos, a todas las mujeres de un linaje más que a un grado determinado de parentesco. Dicho de otro modo, el intercambio generalizado parece estar en particular armonía con una sociedad de tendencias feudales aún muy groseras; y, en todo caso, por el hecho mismo de su existencia debe desarrollar esas tendencias y empujar a la cultura considerada en la dirección correspondiente. Es el fenómeno que formulamos de modo más abstracto, aportando tal vez al mismo tiempo su razón teórica, cuando mostramos que el intercambio generalizado sólo puede nacer en un régimen armónico. En efecto, un sistema social de tendencias feudales y situado bajo un régimen no armónico aparecería como una especie de contradicción.

Pero aquí nos enfrentamos con la naturaleza misma de la oposición interior al sistema katchin: el intercambio generalizado supone la igualdad y es fuente de desigualdad. Supone la igualdad, puesto que la condición teórica de la aplicación de la fórmula elemental es que la operación *c se casa con A*, que cierra el ciclo, sea equivalente a la operación *A se casa con b*, que lo inició en el comienzo. Para que el sistema funcione con armonía es necesario que una mujer *a* valga tanto como una mujer *b*, una mujer *b* como una mujer *c*, y una mujer *c* como una mujer *a*; dicho de otro modo, que los linajes *A*, *B*, *C* tengan el mismo status y el mismo prestigio. Por lo contrario, el carácter especulativo del sistema, el ensanchamiento del ciclo, el establecimiento de ciclos secundarios entre ciertos linajes emprendedores y en su beneficio y, por fin, la preferencia inevitable de ciertas alianzas que tendrán como resultado [42] la acumulación de las mujeres en tal o cual etapa del cir-

[42] [La palabra "resultado" podría haber evitado a Leach el reprocharme gratuitamente "*that —according to L. S.— polygyny is highly valued for its own sake*" (1961, pág. 84). Como lo reconoce en la línea siguiente, la poliginia katchin es la consecuencia de maniobras políticas. Yo no había dicho otra cosa.]

cuito son factores de desigualdad que a cada instante pueden provocar una ruptura. Entonces se llega a la conclusión de que, de modo casi ineludible, el intercambio generalizado conduce a la anisogamia, vale decir, al matrimonio entre cónyuges de status diferentes; que esa consecuencia debe aparecer con mayor nitidez en la medida en que se multipliquen o ensanchen los ciclos de intercambio, pero, al mismo tiempo, está en contradicción con el sistema y, por lo tanto, debe arrastrarlo a su ruina.

Sin duda, ese análisis es teórico; pero el ejemplo de los katchin proporciona una verificación sorprendente. Aun en esa sociedad bastante primitiva, a cada instante chocamos con la anisogamia. La sociedad katchin se divide en cuatro clases principales: los *du's* o señores (Gilhodes, *du ni*); los *darat* (Gilhodes, *tarat ni*) o gente común; los *surawng*, nacidos de un hombre libre y de una esclava; los *mayam* o esclavos.[43] Dice Wehrli "nos faltan informaciones acerca de cómo se realiza la elección de una esposa... se pueden ver matrimonios con esclavos y otros entre miembros de familias de *duwa* y gente común". Sucede entre los chingpaw del sur; en otras partes, "los miembros de las familias de *duwa* sólo pueden casarse con personas de su clase".[44] A esta observación sin equívoco se agregan otras: los hijos de un hombre libre y de una mujer esclava son libres, pero los de un hombre esclavo y de una mujer libre son esclavos, como podía esperarse puesto que la filiación es patrilineal.[45] Hasta existe una especie de trasposición moral y estética de la anisogamia: "Según mi viejo bardo (*jaiwa*), dos cónyuges del mismo carácter no son felices durante mucho tiempo; uno de ellos es llevado por una muerte prematura; pero Karai Kasang, el Ser Supremo, hace que a menudo un hombre de buen carácter se case con una mujer difícil, o viceversa; y entonces el matrimonio es próspero."[46] Si un hijo menor haka chin se casa por debajo de su rango y sin el consentimiento de sus padres su herencia queda reducida a una parte de hijo intermedio.[47] El status de la poligamia es también característico. El proverbio dice: No es bueno tomar dos mujeres al mismo tiempo.[48] Sin embargo, también se dice *du num shi tarat num mali*, un señor puede tener diez mujeres, un hombre común cuatro.[49] Entre los haka chin el matrimonio polígamo raramente supera las dos o tres mujeres que el marido eventualmente puede situar en aldeas diferentes y que pueden tener status diferentes: *nupi tak*, mujer principal, *nupi shun*, mujer secundaria, que no es otra cosa que una concubina sin status oficial y *nupi klai* mujer subsidiaria, desposada después de la muerte de la mujer principal. Ahora bien, Head agrega que un hombre, si se divorcia de su

43 Nota de J. T. O. Barnard, en Carrapiet, op. cit.
44 Wehrli, op. cit., pág. 27.
45 Carrapiet, op. cit., pág. 94.
46 Gilhodes, op. cit., pág. 212.
47 Head, op. cit., pág. 24.
48 Gilhodes, op. cit., pág. 92.
49 [Leach (*Rethinking Anthropology*, pág. 80, nota 1) me reprocha esta glosa. Pero es de Gilhodes, y no mía; y no me pertenece decidir acerca de la competencia lingüística respectiva de los dos autores.]

nupi tak, o si ella muere, puede elevar a su *nupi shun* al rango de *nupi klai* mediante una ceremonia apropiada, "pero una vez que la cosa está hecha, y cuando se ejecute el ritual propiciatorio de los *nat* (espíritus), sus padres podrán tomar parte en él mientras que a él le será prohibido asistir a su propio ritual, por haberse casado por debajo de su rango y roto con su status".[50] En el curso de otras ceremonias, el sacrificador debe matar a flechazos un búfalo sostenido por una cuerda por los parientes o por personas de un status superior al suyo, pues "si no perdería su rango y se producirían querellas".[51]

A la luz de esas observaciones se comprende mejor el contraste existente entre las reglas de la unión preferencial y las modalidades de la compra; entre la nomenclatura de referencia y la nomenclatura de las denominaciones. El desarrollo fantástico de las prestaciones y de los intercambios, de las "deudas", de los créditos y de las obligaciones es, en cierto sentido, un claro síntoma patológico. Pero el desorden que traduce, y cuya compensación constituye, es inherente al sistema: es el conflicto entre las condiciones igualitarias del intercambio generalizado y sus consecuencias aristocráticas. La regla simple de los grados prescriptos conservó a las primeras, mientras que las sutilezas de la compra dan su posibilidad de revancha a la segunda y les ofrecen una posibilidad de expresión. Si bien es cierto que la regla katchin del matrimonio obliga a todos los clanes a seguir la misma ruta, aunque cada uno sólo recorra un fragmento de esa ruta, y por lo tanto los impone la servidumbre del *relai*, por lo contrario, cada clan posee su ruta especial hacia el más allá.[52] El intercambio generalizado puede brindar una fórmula de organización de una claridad y riqueza excepcionales, susceptible de un ensanchamiento indefinido y adecuado para traducir las necesidades de un grupo social tan complejo como se quiera imaginar; su ley teórica puede funcionar sin interrupción ni desfallecimiento.[53] Pero los peligros que la amenazan provienen de afuera, de los caracteres concretos y no de la estructura formal del grupo. Entonces el matrimonio por compra, al subsistir el intercambio generalizado, proporciona una nueva fórmula que, al mismo tiempo que salvaguarda su principio, suministra el medio de integrar esos factores irracionales provenientes del azar y de la historia que, como muestra la evolución de la sociedad humana, suceden —más que preceden— a las estructuras lógicas que elabora el pensamiento inconsciente, y para llegar al cual a menudo las formas de organización muy primitivas proporcionan un camino de acceso más fácil.

50 Head, op. cit., págs. 24-25.
51 Ibíd., pág. 32.
52 Carrapiet, op. cit., págs. 44-45.
53 "Un aspecto interesante del matrimonio con un solo tipo de primo es que es susceptible de extensión casi indefinida, conforme con la fórmula: $(A + b)$ $(B + c)$ $(C + d)$ ... $[(R - 2n) + (r - n)]$ $[(R - n) + r]$ $(R + a)$." (T. C. Hodson, *Notes on the Marriage of Cousins in India*, op. cit., pág. 173.)

Capítulo XVII

LIMITES EXTERNOS DEL INTERCAMBIO GENERALIZADO

En Asia meridional, bajo una forma más o menos pura, el intercambio generalizado posee un amplia área de distribución. Se lo encuentra menos estudiado que entre los katchin, pero bajo una forma aparentemente muy próxima a la suya, entre los grupos llamados "Viejos-Kuki" que ocupan el territorio de Manipur.[1] Shakespear no indica la fórmula de matrimonio que une entre sí a los cinco linajes exógamos de los aimol, pero es más explícito en lo concerniente a los chiru. En ese grupo, que abarca también cinco linajes, se tienen las siguientes combinaciones: un hombre danla puede casarse con una mujer dingthoi o shangpa; un hombre dingthoi, con una mujer chongdur o danla; un hombre rezar, con una mujer danla; un hombre shangpa, con una mujer dingthoi o danla; un hombre chongdur, con una mujer danla. El sistema está evidentemente alterado puesto que no sabemos qué linaje reciben las mujeres de los rezar; además, danla y dingthoi, por una parte, y danla y shangpa, por la otra, están comprometidos en un ciclo de intercambio restringido. Sin embargo, se adivina al sistema de intercambio generalizado primitivo (fig. 47), que surge todavía más claramente del trabajo de J. K. Bose.[2]

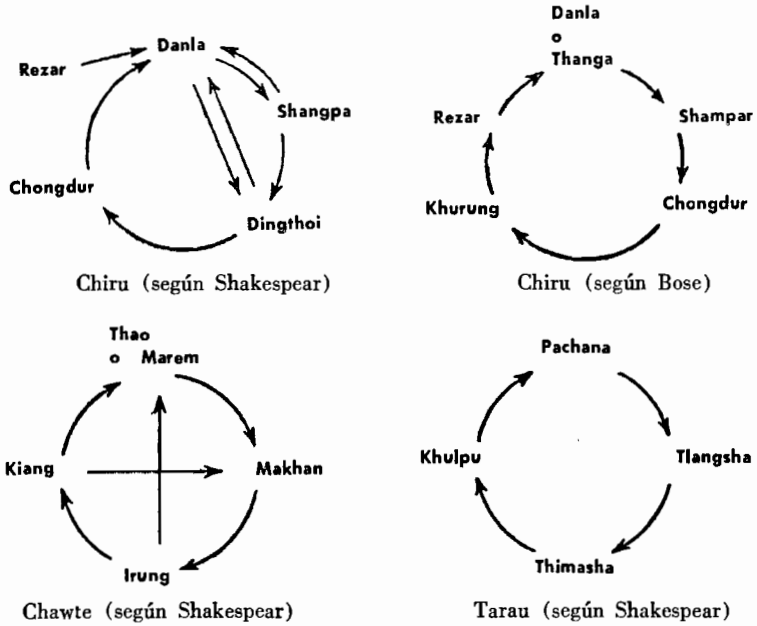
Según Bose, los chiru están divididos en cinco grupos exogámicos y patrilineales: danla, rezar, chongdur, shampar, dingthoi. Los danla son considerados superiores y proporcionan el jefe del pueblo. Luego vienen los rezar y proporcionan el segundo jefe. Los tres grupos restantes son iguales entre sí. Todos están subdivididos en muchas familias. El tipo de matrimonio preconizado es con la hija del hermano de la madre; la prima cruzada patrilateral está rigurosamente excluida. El intercambio generalizado no es entonces dudoso y la cuestión de saber si existen clases matrimoniales (como duda Bose en admitir, dadas las contradicciones que aparecen entre las aldeas) no es esencial, puesto que en todo sistema de intercambio generalizado la noción de clase matrimonial se confunde con la de linaje.[3] Bose describe un solo

[1] Lt. Col. J. Shakespear, *The Lushei Kuki Clans*, op. cit., págs. 153 y sigs.

[2] J. K. Bose, Marriage Classes among the Chirus of Assam, *Man*, vol. 37, núm. 189, 1937.

[3] [A menudo se me reprochó esta fórmula. En efecto, ella sólo es aceptable al nivel del modelo más abstracto: aquél en que, por ejemplo, se sitúan los katchin cuando conciben el linaje "*as a localized group identified with one particular place and having a special ranking status in respect to that place*" (Leach, 1954, pág. 167). La crítica de Needham ("Notes on the Analysis of Asymetric Alliance", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, deel 117, 1, 1961, pág. 107) se presta a confusiones porque postula que la noción de clase matrimonial implica la de mitades exogámicas, lo que sólo sería ver-

pueblo, Nungsha, que comprende diez familias khurung, seis danla, cinco shampar, cuatro chongdur y cinco rezar. La fórmula se establece del modo siguiente: un hombre rezar se casa con una mujer thanga o danla; un hombre thanga o danla se casa con una mujer shampar; un hombre shampar, con una mujer chongdur; un hombre chongdur, con una mujer khurung, y un



Chiru (según Shakespear) Chiru (según Bose)

Chawte (según Shakespear) Tarau (según Shakespear)

FIG. 47

hombre khurung, con una mujer rezar. Thanga es idéntico a danla, y entonces se tiene un ciclo quintenario perfectamente puro (fig. 47). La fórmula muy alterada que Shakespear da para los chawte evidentemente recubre una

---

dadero en términos de los sistemas australianos "clásicos". Pero, a lo largo de este libro adopto una definición mucho más amplia de clase matrimonial: clase definida de modo no equívoco y que implica, para los miembros de la clase, ciertas coacciones matrimoniales diferentes de las que se imponen a los miembros de otra clase. En un sistema asimétrico de matrimonio matrilateral, en consecuencia, dos clases *a* y *b* son distintas, puesto que la clase que contiene a las primas matrilaterales (verdaderas o clasificatorias) de los hombres de la clase *a* es distinta de la clase que contiene a las primas matrilaterales (verdaderas o clasificatorias) de los hombres de la clase *b*. Por supuesto, aquí se trata de una herramienta conceptual destinada a simplificar el estudio de la realidad etnográfica con el fin de deslindar un modelo, y no se trata necesariamente de una parte objetiva de esa realidad. Esa distinción corresponde, en parte, a la de Needham ("A Structural Analysis of Purum Society", *American Anthropologist*, vol. 60, núm. 1, 1958) entre "*structural group*" (= clase, en mi terminología) y "*descent group*". El argumento de Needham de que hoy son los linajes, y ya no los clanes, los que representan los "*structural groups*", viene a apoyar mi fórmula de 1949.]

realidad del mismo tipo: marem se casa con makhan; makhan se casa con irung; kiang se casa con makhan o marem; irung se casa con marem, thao o kiang; thao se casa con makhan;[4] o sea un ciclo cuaternario en el que se inscriben dos ciclos ternarios.

Los aimol-kuki de la frontera birmana tienen mitades que antaño fueron exogámicas y clanes que aún permanecen estrictamente como tales. Las dos mitades (y, en consecuencia, los clanes que las constituyen) están separadas por diferencias considerables de status. La mitad "superior" tiene una preeminencia política y religiosa, y sólo sus miembros pueden celebrar las fiestas del tipo "potlatch" que permiten adquirir prestigio.[5] La filiación es patrilineal, y aunque el matrimonio correcto es con la hija del hermano de la madre, estando estrictamente prohibido el matrimonio con la hija de la hermana del padre, la multiplicación de los términos de referencia para los grados abarcados es un signo de la alteración consecutiva hacia una endogamia parcial de mitad.

[Para la interpretación del sistema habrá que remitirse a Needham (A Structural Analysis of Aimol Society, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, vol. 116, afl. 1, 1960), cuyo análisis es más fino que el que me contenté con esbozar en la primera edición de este libro. A las críticas de Needham sólo responderé que, según su propia confesión, él tampoco logra dar una interpretación coherente del sistema de parentesco aimol. Desde ese punto de vista, el método que yo había seguido, y que consistía en poner en evidencia las anomalías encontradas, y el que él mismo practica (a saber, comenzar por desembarazarse de las anomalías para quedarse únicamente con los aspectos coherentes de la terminología) pueden considerarse equivalentes. Hoy me parece que tales análisis sólo ofrecen un interés limitado, puesto que la documentación etnográfica indispensable es pobre. Lo que surge del análisis de la nomenclatura del parentesco aimol se reduce a algunas hipótesis muy generales y provisorias: 1º) ciertos términos ("*aou*", *nai*, *tu*) funcionan sobre todo como indicativos de niveles de generación; 2º) ciertos términos son distintivos en relación con la fórmula asimétrica de matrimonio entre "clanes"; 3º) otros términos lo son en relación con la fórmula simétrica de intercambio entre mitades; 4º) otros parecen retrotraerse más a la endogamia parcial de mitades señalada por Bose; 5º) por fin, aparece un rasgo esencial del sistema, cuya importancia subestima Needham en la terminología diferente usada para los mayores y los menores en la generación de los padres y en la de Ego. Si, como sostuve varias veces, esa distinción corresponde a una fórmula de matrimonio alternativo (de hecho, si no necesariamente de derecho) se tendría cómo interpretar integralmente el modelo de una sociedad de dos mitades exogámicas, constituida cada una por varios clanes o linajes, vinculados por una fórmula de matrimonio asimétrico, pero de tipos diferentes según los linajes se clasifiquen en "mayores" o "menores".

[4] Lt. Col. J. Shakespear, op. cit., pág. 154.

[5] J. K. Bose, Social Organization of the Aimol Kukis, *Journal of the Department of Letters*, Universidad de Calcuta, vol. 25. 1934, págs. 1-9.

En el caso de los aimol, sin embargo, tales especulaciones resultarían frágiles en razón de la insuficiencia de los documentos.]

Una tradición informa que los tarau de Manipur son originarios de Birmania; se dividen en cuatro linajes unidos por una relación simple de intercambio generalizado: un pachana se casa con una tlangsha; un tlangsha se casa con una thimasha; un thimasha se casa con una khulpu; un khulpu se casa con una pachana.[6] Infortunadamente se conoce mal el sistema matrimonial de un grupo denominado "nuevos-kuki": los thado. Ciertas indicaciones sugieren que el matrimonio de los primos está prohibido; no obstante, se percibe una asimetría estructural que necesariamente debe corresponder a un sistema de intercambio generalizado bajo una forma más compleja: las familias se reparten en "familias que sacrifican marranas" y "familias que sacrifican búfalos". Ahora bien, los sacrificadores de búfalos se casan de buena gana con hijas de sacrificadores de marranas, pero no se produce lo inverso, por lo menos, en general.[7] Sin duda, la costumbre está en relación con el uso del *longman*, precio que un hombre debe pagar al pariente varón más cercano de su mujer cuando ésta muere o cuando muere cada uno de sus hijos. Shakespear ofrece un ejemplo en el que tres ciclos de prestaciones y contraprestaciones se escalonan a lo largo de cuatro generaciones consecutivas. Cada operación consiste en el sacrificio de un puerco ofrecido por la familia de la mujer a la familia del marido, la cual corresponde con el sacrificio de un búfalo. Los puercos circulan entonces de hermano de mujer a marido, los búfalos de marido de hermana a hermano, y todo sucede como si sacrificadores de puercos y sacrificadores de búfalos representasen dos tipos de aliados, unidos (y, al mismo tiempo, diferenciados) por una relación asimétrica y unilateral.

Los mikir, grupo tibetano-birmano de Assam están divididos en tres secciones geográficamente localizadas: los chintong en las colinas de Mikir; los ronghang en el Cachar y el Nowgong; y los amri en las colinas de Khasi y Jaintia.[8] Antaño la última sección tenía un status inferior a las dos restantes. Pero las verdaderas unidades exógamas son los *kur*, que son cuatro o cinco: ingti, terang, lekthe, timmung, a su vez subdivididos en grupos más pequeños y que se repiten en las tres secciones principales. Esos clanes, o linajes, son patrilineales y patrilocales, y el matrimonio preferido "antaño sin duda el más frecuente" es con la hija del hermano de la madre. La costumbre era antes tan estricta que, si el muchacho buscaba otra esposa, el tío paterno podía romperle el lomo a golpes.[9] Es claro que la prima cruzada matrilateral no es más que la representante más satisfactoria entre las mujeres de un linaje; en efecto, cuando el pretendiente hace su pedido, su tío materno lo interroga acerca del motivo de su visita y de los regalos que trae, y el

[6] Shakespear, op. cit., págs. 173-174.

[7] Ibíd., págs. 198-199.

[8] E. Stack, *The Mikirs*, Londres, 1908, pág. 15.

[9] Ibíd., pág. 18. Este privilegio, que ya no está en vigencia, se evoca todavía en el folklore; por ejemplo, en la historia del huérfano y de sus tíos (ibíd., págs. 48-55).

padre del muchacho responde: "Tu hermana está envejeciendo y ya no puede trabajar; es por ello que trajimos a nuestro hijo para que se case con tu hija." El mismo término, *ong*, sirve para designar al tío materno, al hijo del tío materno y al hermano de la mujer (en los dos últimos casos con un diminutivo como sufijo: *ong-so*); pero la nomenclatura distingue al hermano de la mujer y al marido de la hermana (llamado hermano, como entre los lakher).

Bose afirma categóricamente que los garo, tribu matrilineal de Assam, tienen una organización tripartita como las tribus "viejo-kuki", chote, chiru, purum y tarao.[10] En efecto, Playfair señala tres divisiones exogámicas o *katchi*: momin, marak, sangma; la primera limitada a un sector geográfico y las otras presentes en todas las regiones,[11] lo que sin duda explica por qué Hodson [12] atribuyó a los garo una organización dualista. Sin embargo, la forma esencial de la exogamia no es la del *katchi*, sino la del *machong* o linaje matrilineal, que se encuentra en número considerable. Es la hija quien solicita en matrimonio, salvo cuando se casa con el hijo de la hermana de su padre, en cuyo caso el procedimiento es automático. Cuando carece de primo cruzado patrilateral debe casarse con un hombre que ocupe una posición análoga en el linaje paterno. No existe precio de la novia. En los garo es evidente que la unión preferencial, como entre los mikir y entre los katchin, resulta de una relación entre linajes más que de un grado prescripto entre ciertos individuos por el hecho de que el yerno se case con su suegra viuda "y así asume la extraña posición de marido de la madre y de la hija al mismo tiempo".[13] Pero, en el tipo de sistemas que ahora consideramos, la situación no presenta nada de anormal sino todo lo contrario. Se trate del privilegio sobre la madre de la mujer (garo) o sobre la hija del hermano de la mujer (miwok), sólo estamos en presencia de aspectos, matrilineales o patrilineales, de la misma institución que no es más que el elemento de una estructura global indiferente al tipo de filiación.[14]

En efecto, con los garo, pasamos de grupos patrilineales y patrilocales a un grupo matrilineal y matrilocal. Sus vecinos los khasi también pertenecen a esa categoría. Ahora bien, se nos dice que los khasi pueden casarse con la hija del tío materno después de la muerte de este último, pero que, aunque no haya prohibición religiosa respecto del matrimonio con la hija de la hermana del padre después de la muerte de éste, "ese tipo de unión se considera con antipatía y en el país War está absolutamente prohibida".[15] Entonces se ve bien claro que la estructura del intercambio generalizado no depende en absoluto de la filiación, sino sólo del carácter armónico del régimen considerado.

10 J. K. Bose, *Dual Organization in Assam.*

11 Maj. A. Playfair, *The Garos*, Londres, 1909, pág. 64.

12 T. C. Hodson, *Primitive Culture of India.*

13 Maj. A. Playfair, op. cit., pág. 68.

14 Cf. capítulo XXII.

15 Cpt. R. P. Gurdon, *The Khasis*, Londres, 1914, pág. 78.

Es cierto que Hodson opone las costumbres matrimoniales khasi y war, lo que parece una interpretación abusiva del texto de Gurdon, pues éste sólo habla de un estado de diferencia de grado en la condenación del matrimonio con la prima patrilateral. El punto importante es que, incluso entre los khasi, la hija del hermano de la madre es un cónyuge autorizado, y la hija de la hermana del padre, un cónyuge desaprobado. Pero Hodson se encontraba en una posición difícil frente al sistema khasi porque creía que el intercambio generalizado se vinculaba con las instituciones patrilineales. Entonces, desde su punto de vista, era muy importante que Gurdon señalase, en el país War, la existencia de familias no divididas, los *seng*, y que tal región se conociese con el nombre de *ri lai seng*, "tierra de los tres clanes"; puesto que, en ese caso preciso, la leyenda ve en los tres clanes la descendencia respectiva de tres hombres U Kynta, U Nabein y U Tangrai, lo que sugiere una filiación patrilineal para los *seng*.[16] Pero, como por otra parte lo reconoce Hodson, Gurdon establece la existencia del *seng* en los khasi, donde el administrador de las tierras colectivas es el tío materno de la hija más joven de la familia indivisa; por esa razón, la casa de ese tío se llama *ka iing seng* y en ella se conservan, preciosamente envueltas, las osamentas de los miembros fallecidos del linaje.[17] La única conclusión que puede extraerse de esas observaciones es que el *seng* puede ser tanto patrilineal como matrilineal y que, en ese caso como en el del sistema matrimonial, la estructura es autónoma respecto de la filiación.

El interés excepcional de los lakher de Assam oriental, cerca de la frontera birmana, se debe a que muestran el intercambio generalizado con todos los caracteres (marcados en ellos en grado excepcional) que en los katchin encontramos asociados con ese tipo de intercambio matrimonial. Los lakher forman seis secciones subdivididas en clanes jerarquizados en tres clases. El clan no es obligatoriamente exógamo.[18] La nomenclatura de parentesco parece reducida de modo extraordinario, como entre los katchin, y es sobre todo sorprendente por su claro sistema de ecuación:

Tío materno	= padre de la mujer	
Mujer del tío materno	= madre de la mujer	
Hermana del padre	= madre del marido	
Hijo del hermano de la madre	= hermano de la madre	= hermano de la mujer
Mujer del hermano de la madre	= mujer del hijo del hermano de la madre [19]	

[16] Ibíd., *The Khasis*, págs. 88-90; y T. C. Hodson, *Notes on the Marriage...*, páginas 163-164.
[17] Gurdon, op. cit., pág. 88 y págs. 141-142.
[18] N. E. Parry, *The Lakhers*, Londres, 1932, pág. 232.
[19] Ibíd., pág. 241.

Como lo anuncia la nomenclatura que reproduce la estructura, ahora familiar, de un sistema de linajes de intercambio generalizado (fig. 48), el matrimonio prescripto es con la hija del hermano de la madre, mientras que el matrimonio con la hija de la hermana del padre se condena.[20] Se prohíbe el matrimonio con la mujer del tío materno (puesto que la filiación es patrilineal y que, en consecuencia, no pertenece al linaje consecutivo), pero por lo menos uno de esos dos equivalentes patrilineales está presente: la herencia de la mujer del padre que, según agrega Parry, es típica de toda la región.[21]

Como en los haka chin, el matrimonio se acompaña por múltiples prestaciones que tal vez superen en complejidad a las reglas haka chin. Los "precios" principales son: el *angkia* pagado al padre (36 prestaciones diferentes); el *puma* pagado al tío materno (21 prestaciones); el *nongcheu* pa-

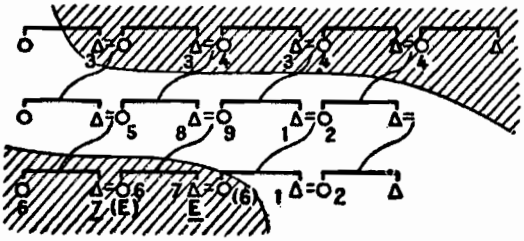


FIG. 48. — Sistema lakher (modelo reducido).

gado a la hermana mayor de la madre (18 prestaciones); el *nonghrihra* pagado a la hermana menor de la hermana (16 prestaciones); el *nangcheu* pagado a la hermana del padre (16 prestaciones), y, por fin, el *tini* precio de la tía (20 prestaciones).[22] La anisogamia está atestiguada de modo nítido: "La edad avanzada a la que los hombres se casan se debe a la obligación reconocida, para cada hombre, de casarse con una muchacha de una casa situada por encima de la suya, con la consiguiente diferencia correspondiente al precio de la novia. Demasiado frecuentemente un hombre que recibe su herencia debe pasar sus mejores años liquidando deudas originadas por el precio del matrimonio pagado por su madre, y sólo puede casarse con una mujer de alto status cuando su potencia viril está ya perdida." [23]

En realidad, existen 6 clanes reales, 17 aristocráticos y 64 plebeyos; desgraciadamente, Parry no indica cuál es la situación de los clanes situados en la cúspide de la escala, pero volveremos a encontrar el problema cuando tratemos las consecuencias teóricas de la anisogamia.[24] Sólo se nos dice que

[20] Ibíd., pág. 293.

[21] Ibíd., pág. 294.

[22] Parry, op. cit., pág. 321; véanse también págs. 331-338 y el detalle de un precio de la novia en Shakespear, op. cit., págs. 218-220.

[23] Whalley, citado por Shakespear, págs. 216-217.

[24] Cf. capítulo XXVIII.

los jefes y los ricos tienen tendencia a buscar sus mujeres en otros pueblos para establecer su influencia allí, y así acrecentar indirectamente la que dejaron en su aldea.[25] Es verosímil que, como en los garo, los status no se hayan cristalizado en una jerarquía inmutable: "Es costumbre que un grupo que triunfó en un conflicto dé una fiesta, a la que la parte adversa responde con otra a guisa de desafío. Entonces el primer grupo se esfuerza por eclipsar a su adversario con una fiesta de munificencia aun mayor, y ese duelo se sigue hasta que los placeres llegan a tales proporciones que gravan de modo ruinoso a los dos adversarios."[26] Linajes armónicos, intercambio generalizado, luchas de prestigio, anisogamia, simplicidad del grado prescripto (hija del hermano de la madre), complicación del sistema de compra, todos esos fenómenos que ya observamos en los katchin, aparecen claramente mediante el estudio de otros grupos relacionados de modo orgánico.[27]

Nos queda por examinar un conjunto de grupos septentrionales que ocupan, respecto de los katchin, una posición occidental, y en los cuales el intercambio generalizado, al tiempo que se mantiene de acuerdo con su fórmula simple, no parece puro, sino mezclado con una fórmula de intercambio restringido. Queremos hablar de los naga, que viven en el oeste del río Chidwin y en el sur del Bramaputra. Se subdividen en varios grupos regionales, entre los cuales son principales los sema, los angami, los rengma, los lhota y los ao.

La originalidad de los sistemas naga reside en la coexistencia, en todos los grupos, de dos tipos de organizaciones: unas subdivididas en tres o en seis secciones; las otras, subdivididas en dos secciones a veces formadas por pares de unidades más pequeñas. En su introducción al libro de Mills acerca de los lhota naga, Hutton lo señala claramente: "La organización social de varias tribus naga, más aún que sus costumbres, sugiere una diversidad de origen. En varias tribus se encuentran las huellas de una organización dualista recortada por una organización tripartita y que sugiere una división en tres elementos, sea que se trate de tres grupos separados o bien de dos grupos originales, uno de los cuales ulteriormente se subdividió en dos, sumando así

25 Parry, op. cit., pág. 232.

26 Playfair, op. cit., pág. 74. El carácter feudal del matrimonio bilateral también surge en los lushei, donde las prestaciones matrimoniales son de gran complejidad. Los lushei no tienen grados prescriptos o prohibidos (salvo la madre y la hermana); por otra parte, el matrimonio entre primos patrilaterales es visto desfavorablemente. Sin embargo, entre los jefes "el deseo de casarse con una hija de jefe limita la elección del muchacho, y los matrimonios entre primos son más frecuentes entre ellos que entre la gente común" (Shakespear, op. cit., pág. 50).

27 Otro hilo conductor para el reconocimiento de esas afinidades es la comparación entre la costumbre del *nokrom*, sobre todo en los garo (yerno adoptado, cuando no está presente el matrimonio que corresponde al grado preferido) y la del *epiclero*. Volveremos sobre ese punto cuando examinemos los sistemas indoeuropeos. Acerca del *nokrom*, véase Playfair, *The Garos*, págs. 68-73, y la polémica entre J. K. Bose (en *Man*, vol. 36, núm. 54, 1936) y R. R. Mookerji, The Nokrom System of the Garos of Assam (*Man*, vol. 39, núm. 167, 1939), y los equivalentes chinos (M. Granet, *Catégories...*, págs. 142-144).

tres."[28] Así, los ao se dividen en dos grupos lingüísticos, los chongli y los mongsen que viven en las mismas aldeas, aunque sus vocabularios a menudo son diferentes, notablemente en lo que se refiere a los términos de parentesco; a esta división se superpone otra en tres clanes, pongen, langkam y chami, teóricamente exógamos y que se encuentran en los dos grupos lingüísticos; esos clanes están jerarquizados por status diferentes.

Se encuentra la misma situación en los konyak meridionales, donde los dos grupos lingüísticos se llaman thendu y thenkoh, diferenciados también por el tatuaje, mientras que se repite en ambos una división tripartita. Las aldeas de los rengma comprenden miembros de dos grupos lingüísticos, intsenikotsenu y tseminyu, este último subdividido en dos subgrupos que utilizan términos diferentes para designar a la madre, *avyo* y *apfsü*. Los angami también se dividen en dos grupos que utilizan términos diferentes para la madre y uno de los cuales está constituido por un par de subgrupos;[29] entre los memi angami se encuentra una tercera división (cherhechima) de status inferior, con la que nunca se casan las dos anteriores, entre los memi angami propiamente dichos, aunque sus miembros se casan sin dificultad con los otros grupos angami. Por fin, los lhota tienen dos divisiones que utilizan el término *oyo* para la madre, mientras que una tercera división emplea el término *opfu*. Esas tres secciones se denominan respectivamente tompyaktserre u "hombres que despejan el frente", izumontserre, "hombres diseminados" y mipongsandre, "hombres que conquistaron el humo del fuego"; Hutton cree que son de orígenes geográficos diferentes.

Antes de seguir, debe investigarse si la dualidad existente entre esos dos tipos de estructura social afecta el sistema del matrimonio, vale decir, si se refleja en la terminología de parentesco. En los rengma, Mills no encuentra huellas de una organización tripartita, sino sólo la de un antiguo dualismo.[30] Sin embargo, los clanes se reparten entre seis grupos exogámicos y la terminología de parentesco presenta caracteres antitéticos: por una parte, ecuaciones que sugieren el matrimonio entre primos cruzados bilaterales, por otra parte, términos que diferencian el linaje del hermano de la madre y el del marido de la hermana del padre. Ante todo se observa la identificación de la hermana del padre (*anü*) con todas las mujeres casadas con un hombre del clan de la madre y, en particular, con la mujer del hermano de la madre;[31] y la identificación del marido de la hermana del padre con los hombres del clan de la madre, en particular, con el hermano de la madre. Si se agregan las ecuaciones: padre de la mujer = hermano de la madre y madre de la mujer = hermana del padre, hay fuertes razones para suponer el matrimonio entre primos cruzados bilaterales.

Sin embargo, al mismo tiempo, la nomenclatura ofrece ecuaciones típicas de un sistema de linajes orientados en un ciclo de sentido único. Estas son:

28 J. P. Mills, *The Lhota Nagas*, Londres, 1922, prefacio de J. H. Hutton, pág. XXX.
29 Ibíd., págs. XXXI-XXXII.
30 J. P. Mills, *The Rengma Nagas*, Londres, 1937, págs. 11-14.
31 Ibíd., pág. 129.

hijo del hermano de la madre (más viejo que Ego) = hermano de la madre; hija del hermano de la madre (más viejo que Ego) = madre. Aparte de ello, la terminología de los cuñados y de las cuñadas es muy pobre y no existen términos especiales para los primos cruzados matrilaterales, lo que siempre hace suponer una alianza; por lo contrario, existen términos especiales para los primos cruzados patrilaterales: *achagü* designa a los hijos de la hermana del padre; los hijos de la hermana (el hombre habla); los nietos. Esas indicaciones conducen con certeza a la siguiente ecuación: hermano de la mujer = hijo del hermano de la madre,[32] en contradicción con los rengma orientales que tienen: hermano de la mujer = marido de la hermana [33] que señala la presencia del matrimonio bilateral. Según los términos considerados se tienen entonces dos tipos de nomenclatura que corres-

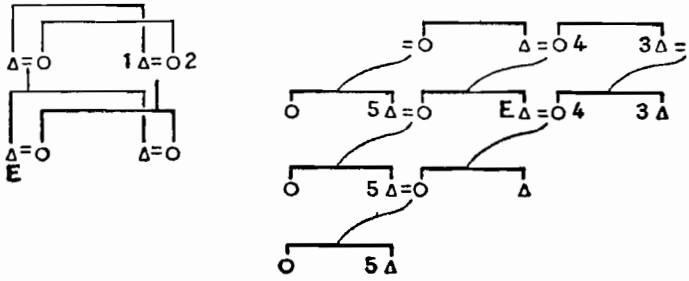


FIG. 49

ponden de modo predominante tal vez, una a los rengma orientales y otra a los rengma occidentales; una que sugiere un sistema de intercambio restringido y otra, un sistema de intercambio generalizado (fig. 49).

Esa oposición resulta todavía más nítida en los lhota, cuyas reglas de matrimonio son mejor conocidas, aunque allí también "el sistema de exogamia está en plena descomposición".[34] Los lhota naga se dividen en tres secciones exogámicas, subdivididas a su vez en 27 clanes o *chibo*, que comprenden cada uno varios linajes (*mhitso* = cola). El mito hace descender a las tres secciones principales de tres hermanos; por lo contrario, atribuye a los clanes orígenes diversos, geográficos y legendarios, y algunos por lo menos descenderían de los pueblos salvajes de la selva. La exogamia de sección implica el conocimiento constante del clan al cual pertenece el cónyuge

[32] El término para hermano de la madre, padre de la mujer e hijo del hermano de la madre, es *ami*: "El término *ami* connota, en la mente del sujeto, las nociones de hombre de un clan diferente, potencialmente hostil en las querellas entre clanes, con el cual jamás se puede estar vinculado por una relación de herencia y de padre de una hija con la cual son permitidas las relaciones sexuales" (Mills, op. cit., pág. 138).

[33] Ibíd., pág. 136.

[34] Mills, *The Lhota Nagas*, Londres, 1922, pág. 87.

posible, y existe un sistema de correspondencia entre los clanes de nombres diferentes de las diversas tribus naga.[35]

Mills señala que, aunque pertenezcan a otra sección que la del sujeto, siempre se prohíbe el matrimonio con la hija de la hermana de la madre, la hija de la hermana y la hija de la hermana del padre. Por lo contrario, es posible el matrimonio con la hija del hermano de la madre, y es recomendado con esta última o si no con una mujer del clan de la madre. Ese tipo de matrimonio no es obligatorio, pero al actuar de otro modo se corre el riesgo de ofender al clan materno; si un hombre, cuya primera mujer pertenecía al clan de la madre, vuelve a casarse con una mujer de otro clan, debe pagar una multa llamada *lolang 'ntyakma*, "precio por no tomar en el clan de la madre". Por otra parte, el volver a casarse con la viuda del padre, que es visto con desagrado por parte de los lhota, es aprobado por los sema.[36]

Esa preferencia por el matrimonio asimétrico en el clan materno encuentra una doble expresión en las reglas del matrimonio y en la terminología de parentesco. El matrimonio supone prestaciones de servicios del novio a su cuñado, pero el primero tiene también derecho a la ayuda de los hombres que se casaron con mujeres de su clan; [37] por lo tanto, éstos no pueden ser simultáneamente beneficiarios de las prestaciones matrimoniales, como sucedería en un sistema de intercambio restringido. Además, se tienen las ecuaciones:

Padre de la mujer	= hermano de la madre	= hermano de la mujer;
Madre de la mujer	= mujer del hermano de la madre;	
Hermano de la mujer	= hijo del hermano de la mujer	= padres de la mujer del hijo;
Hermana de la mujer	= hija del hermano de la mujer.	(fig. 50).

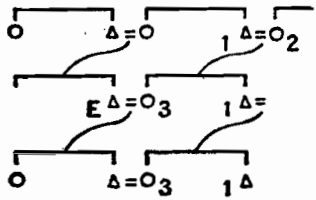


FIG. 50

Pero, al mismo tiempo, la nomenclatura presenta un fenómeno de desdoblamiento muy raro y que vale la pena examinar con atención. Ese desdoblamiento no consiste tanto en una distinción entre adultos y menores en el

35 Ibíd., págs. 88-93.
36 Ibíd., pág. 95.
37 Ibíd., pág. 149.

seno de la generación del sujeto y en la generación de los padres, como en la existencia de dos términos, tanto para los mayores como para los menores o sea para cada etapa en el seno de la misma generación. Se tiene así:

omoramo marido de la hermana mayor del padre (si es del clan de la madre);

onung ídem (si es de otro clan);

omonunghove marido de la hermana menor del padre (si es del clan de la madre);

onung ídem (si es de otro clan);

ongi mujer del hermano de la madre (si es de otro clan que el de Ego; en caso contrario, el término de consanguinidad se conserva).

Ahora bien, si el marido de la hermana del padre pertenece al clan de la madre y si la mujer del hermano de la madre pertenece al clan de Ego, se tiene un sistema restringido con matrimonio bilateral y ya no un sistema de intercambio generalizado con matrimonio unilateral. Esa nueva posibilidad es confirmada por la terminología aplicada a la generación de los hijos:

Hijo e hija de la hermana = hijo e hija del hermano de la mujer (*h. h.*) *
Hijo e hija del hermano = hijo e hija de la hermana del marido (*m. h.*) **
(fig. 51).

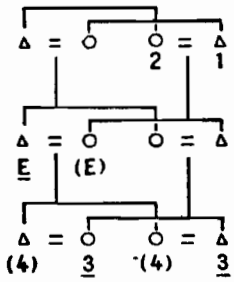


Fig. 51

Puesto que en ese trabajo interpretamos constantemente la distinción entre adultos y menores de la misma generación como el indicio o el vestigio de un sistema alternativo de matrimonio (vale decir, donde dos clases de hombres pueden entrar en competencia respecto de la misma clase de mujeres) cuya solución se buscó en la ubicación complementaria del adulto y del menor, el vigor de esa diferenciación, en los lhota, es un índice suplementario de que dos tipos de matrimonio corresponden claramente a la heterogeneidad

* (h. h.): hombre que habla.
** (m. h.): mujer que habla. [*T.*]

y complejidad de la estructura social. Siempre son posibles dos cónyuges, el uno que corresponde a una fórmula de intercambio restringido, el otro a una fórmula de intercambio generalizado.

El sistema de los sema naga presenta grandes semejanzas con el que terminamos de describir. Sin embargo, los grupos locales, aldeas o secciones de aldea desempeñan en la organización social un papel en apariencia más importante que los 22 clanes exogámicos y patrilineales entre los que se distribuyen los sema, los más importantes de los cuales tienen tendencia a convertirse en endógamos, de modo que la regla de exogamia se aplica a las subdivisiones del clan principal.[38] Esa regla de exogamia funciona de modo muy riguroso, extendiéndose hasta los primos de tercer grado en línea paterna. Aunque el matrimonio con la hija de la hermana del padre y con la hija del hermano de la madre se autoriza, el primer tipo es considerado como estéril y siempre se prefiere el segundo: "La razón es que ese último tipo ofrece una garantía de concordancia doméstica, a causa de la relación de parentesco entre los padres de la joven pareja, que cuidarán de que sus hijos mantengan buenas relaciones." [39] Esa racionalización, de la cual se encuentra un equivalente en China,[40] no es nada satisfactoria puesto que los dos tipos de primos cruzados provienen igualmente de hermano y de hermana.

El sistema de parentesco es simple:

1. *apuza*	todos los abuelos diferentes a:
2. *asü*	padre del padre (= árbol, cepa)
3. *apu*	padre, hermano del padre
4. *aza*	madre; hermano de la madre; hija del hermano de la madre
5. *amu*	hermano mayor; hijo del hermano del padre
6. *afu*	hermana mayor; hija del hermano del padre
7. *atükuzu*	hermano menor; hijo joven del hermano del padre (*h. h.*)
8. *apëu*	hermano menor; hijo joven del hermano del padre (*m. h.*)
9. *achepfu*	hermana menor; hija joven del hermano del padre (*h. h.*)
10. *atsünupfu*	hermana menor; hija joven del hermano del padre (*m. h.*)
11. *atikeshiu*	hijos de hermana; hijos de hermana del padre (*h. h.*)
12. *anu*	hijo, hija; nieto, nieta; hijos de hermano menor (*h. h.*)
13. *akimi*	marido
14. *anipfu*	mujer
15. *ani*	hermana del padre; madre de la mujer; madre del marido; hermana mayor del marido; mujer del hermano mayor (*m. h.*); mujer del hermano mayor del marido

38 J. H. Hutton, *The Sema Nagas*, Londres, 1921, págs. 122-129.

39 Ibíd., pág. 132.

40 Francis L. K. Hsu, Observations on Cross-cousin Marriage in China, *American Anthropologist*, vol. 47, 1945.

16. *angu*	(= guardián, protector) hermano de la madre, hijo del hermano de la madre, padre de la mujer; (en el oeste): hermano de la mujer, hermano del marido
17. *achi*	marido de la hermana del padre; hermano de la mujer (en el este); marido de la hermana mayor, mujer del hermano mayor (*h. h.*); marido de la hermana (*m. h.*)
18. *ama*	marido de la hermana menor (*h. h.*)
19. *amukeshiü*	mujer del hermano menor; mujer del hijo, a veces también llamada:
20. *anipa*	marido de la hermana de la mujer, mujer del hermano menor del marido, mujer del hijo
21. *atilimi*	(= semilla, fruto) nietos
22. *angulimi*	parientes masculinos por alianza (familia de la madre y también de la mujer y del marido)
23. *atazümi*	parientes (*h. h.*)
24. *apelimi*	parientes (*m. h.*)

Según la edad relativa, la mujer del hermano del padre se llama *aza* o *achi*; la mujer del hermano de la madre, *aza* o *afu*; el marido de la hermana de la madre, *apu* o *amu*. El término *atikeshiü* se aplica a un hombre con el sentido general de persona emparentada por su madre, miembro de nuestra familia (viene de nuestra semilla). No existen términos especiales para las siguientes relaciones: marido de la hija; padres de la mujer del hijo; padres del marido de la hija; hijos del hermano de la mujer; hijos del hermano del marido; hijos de la hermana de la mujer; hijos de la hermana de la madre; marido de la hija de la hermana. Sólo se emplea el término amigo o expresiones de respeto recién señaladas.[41]

La hipótesis del matrimonio preferido con la hija del hermano de la madre conduce a un modelo reducido poco satisfactorio (fig. 52), donde la recurrencia, en diferentes linajes, de los términos 4, 6, 11, 15 y 16 puede considerarse como una garantía de que también se practica el matrimonio patrilateral tal como, por otra parte, lo señala Hutton. Tenemos entonces aquí otro ejemplo de mezcla de las fórmulas de intercambio restringido y de intercambio generalizado.

La situación es aun más compleja en los ao naga.

Es probable que sus predecesores, tal vez legendarios, pero en quien Mills gusta reconocer a los konyak, conocieran una división tripartita en isangyongr, nokrangr y molungr.[42] En la actualidad los ao comprenden tres grupos de clanes. Los chongli, divididos en tres secciones exógamas de las cuales hay dos "mayores": pongen (diez clanes) y lungkam (once clanes), y una "menor": chami (16 clanes). Esa última sección tiene un status nítidamente inferior a las dos primeras, y Mills ve en ella el residuo de pobla-

[41] Hutton, op. cit., pág. 139 y sigs.
[42] J. P. Mills, *The Ao Nagas*, Londres, 1926, pág. 11.

ciones conquistadas por los otros chongli.[43] El segundo grupo, mongson, también comprende tres secciones estrictamente exógamas, pero que no llevan nombre. Comprendan, respectivamente 11, 7 y 8 clanes. Mongson y chongli reconocen una equivalencia entre sus secciones respectivas y los miembros

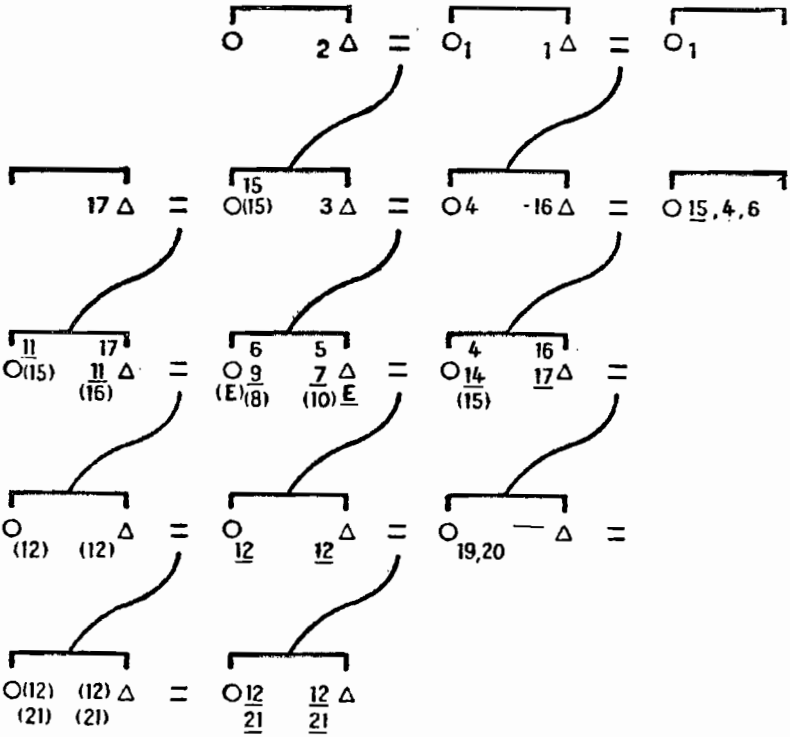


FIG. 52. — Sistema sema naga (modelo reducido).

de secciones correspondientes no pueden casarse entre sí. El último grupo, changki, no incluye división aparente alguna y Mills considera que es el primer ocupante de la región. En ellos, sólo pueden reconocerse ocho clanes, de los cuales cuatro se comportan como una sección y los cuatro restantes como otras tantas unidades exógamas.[44] Se prohíbe toda familiaridad entre miembros del mismo clan y de la misma sección. Los cónyuges prohibidos son: la viuda del padre; la hermana de la madre; la hija de la hermana del padre; Mills añade: "Tampoco una mujer puede casarse con el hijo de la hermana de su padre."[45] Nos encontramos entonces en presencia, por lo

[43] Ibíd., pág. 13.
[44] Ibíd., págs. 21-26.
[45] Ibíd., pág. 163.

menos aparentemente, de una situación muy diferente de los casos precedentes, y el sistema de parentesco debe entonces examinarse con mucha atención.

Las dificultades que presenta ofrecen un notable paralelismo con la complejidad de la estructura social. Además de la diferenciación entre mayores y menores de la misma generación, a veces se encuentra, para el mismo grado de parentesco, dos, tres y hasta cuatro términos diferentes que corresponden a diversos destinos matrimoniales. No es sorprendente descubrir, en un sistema tan lleno de emboscadas, una multiplicación (relativa) de los grados prohibidos y un desarrollo poco habitual de las prohibiciones. Se tiene la impresión de que la mezcla de las dos fórmulas (intercambio generalizado e intercambio restringido) se volvió tan densa que alcanzó el punto de saturación. El interés excepcional del sistema ao es que nos enfrenta con el límite de heterogeneidad, si así puede decirse, que un sistema de parentesco es capaz de alcanzar sin desmoronarse. Más vale juzgar los hechos.

Como en todos los sistemas naga, parece existir un término para los abuelos paternos, 1, y un término para los abuelos maternos, 2. La mujer del hermano del padre se designa con un término si pertenece a la sección de la madre (*uchatanuzü* = hermana de la madre, 3), y con otro diferente si pertenece a la sección de Ego en línea femenina (*amu*, 4).

El marido de la hermana del padre se designa por un término (*anok*, 5) si proviene, por su madre, de un hombre de la sección de Ego; se identifica con el tío materno (*okhu*, 6) si desciende de un hombre de la sección de la madre de Ego.

La mujer del hermano de la madre se identifica con la hermana del padre (*onü*, 7) si pertenece a la fratria de Ego; con los abuelos maternos *otsu*, 2, si pertenece a la sección de la abuela materna de Ego; se llama *amu*, 4, si pertenece, por su madre, a la sección de Ego.

El marido de la hermana de la madre, miembro de la sección de Ego, es *oba tambu* u *oba tanubu* (hermano, mayor o menor, del padre, 8); en caso de ser miembro de otra sección es *okhu* (tío materno) si es más viejo que Ego, *anok* (marido de la hermana del padre) si es más joven.

El padre de la mujer se llama *okhu* cuando pertenece a la sección de la madre de Ego; *anok*, cuando su madre pertenece a la sección de Ego.

La madre de la mujer puede ser: *onü* (sección de Ego), *uchatanuzü* (sección de la madre de Ego); identificada con la madre del padre, 1, si proviene de la misma sección que ella; denominada *amu* en los demás casos.

El hijo de la hermana del padre se llama *anok*, la hija, *amu*. El hijo del hermano de la madre se identifica con su padre (*okhu*); la hija con una hermana menor de la madre (*uchatanuzü*). El hermano de la mujer puede pertenecer por su madre a la sección de Ego, y en ese caso se llama *anok*. En todos los demás casos recibe el nombre de *okhu* (hermano de la madre), "siendo asumida la relación de parentesco por la madre, que es indispensable".[46] Esa indicación es capital, en el estado general de incerti-

[46] Ibíd., pág. 167.

dumbre que reina respecto de la fórmula del matrimonio, puesto que sugiere que el matrimonio siempre debe ser matrilateral, vale decir por lo menos del tipo de intercambio generalizado. Si la hermana de la mujer pertenece por su madre a la sección de Ego, es *amu*; si no, *uchatanuzü*.

El hermano del marido se llama *okhu* y, en ciertas aldeas, *anok*, si su madre pertenece a la sección de la mujer. La mujer del hermano mayor del marido puede pertenecer: a la sección de Ego y en ese caso se llama hermana mayor, *oya*, 9; a la sección de la madre de Ego y entonces es llamada *uchatanuzü*; a otra sección y es llamada *amu*. Se produce la misma situación para la mujer del hermano menor del marido, con los respectivos nombres de hermana menor (*tünü*, 10), *uchatanuzü* y *amu*.

Para la mujer del hermano de la mujer se tiene: sección de Ego, *oya*; sección de la madre de Ego, *uchatanuzü*; otra sección, *amu*. Para el marido de la hermana del marido, los términos para hermano mayor y hermano menor (*uti*, 11; *topu*, 12) según la edad, si pertenece a la sección de Ego y, si no, *okhu*.

El marido de la hermana (el hombre habla) es *okhu* si pertenece a la sección de la madre de Ego y, en los otros casos, *kabang*, 13 o *anok*, según su mujer sea más vieja o menos vieja que Ego. Cuando es una mujer quien habla, llama al marido de su hermana *okhu*, cuando pertenece a la sección de su madre y, si no, *küthang*. Para los dos sexos la mujer del hermano es *uchatanuzü* (sección de la madre) o *amu*.

El hijo del hermano de la mujer se llama *opu*, 1, si pertenece a la sección del abuelo y, si no, *anok*. La hija del hermano de la mujer puede ser *otsü* (cuando la mujer de Ego pertenece a la sección de la abuela) y, si no, *amu*.

El hijo de la hermana del marido se llama hermano mayor (cuando pertenece a la sección de Ego); si no, se identifica con el hermano menor.

Si la hija de la hermana del marido es miembro de la sección de Ego y más vieja que él, recibe el nombre de hermana mayor; si no, el de hermana menor. El marido de la hija se llama *anok* (miembro por su madre de la sección de Ego); si no, *abang*, 15. La mujer del hijo puede ser *uchatanuzü* (sección de la madre) o *amu*.

Todos los nietos se llaman *samchir*, 16; los primos paralelos se confunden con los hermanos y hermanas; los sobrinos y las sobrinas paralelos con los hijos y las hijas.[47]

La terminología, en sí misma, es simple: "Las grandes categorías típicas de un sistema clasificatorio son la regla. Un hombre ubica a todos los hombres de su clan y de la generación del padre en la categoría del padre; a los de su propia generación, en la categoría de los hermanos; a todas las mujeres del clan y de la generación de su madre, en la categoría de la madre; y así por el estilo".[48] Además, las denominaciones de parentesco directo

[47] Ibíd., págs. 164-174.

[48] Ibíd., pág. 174.

son siempre preferidas frente a las que se refieren a la alianza. Es así que los tres términos *okhu*, *anok* y *amu* connotan respectivamente: todos los hombres de la sección de la madre; todos los hijos de mujeres de la sección de Ego; todas las hijas de mujeres de la sección de Ego: "Esos términos generales abarcan todas las relaciones de parentesco, fuera de la sección, para las que no hay designación particular. Cuando no puede rastrearse el parentesco por el padre, a veces puede hacérselo por la madre, a condición de remontarse bastante lejos. De hecho, los ao no reconocen parentesco que sea puramente por alianza y donde la consanguinidad no intervenga de uno u otro modo."[49] Vale decir que, aun cuando está prohibido el matrimonio, como afirma Mills, con la prima cruzada patrilateral o matrilateral, es obligatorio con una prima de un grado más alejado. Para convencerse de ello bastaría señalar que las grandes designaciones colectivas, *anok* y *okhu*, corresponden exactamente a los *dama ni* y a los *mayu ni* de los katchin. Si los *dama ni* aquí se distinguen en *amu* y *anok* ello se debe a la mezcla de intercambio restringido que interviene evidentemente en los ao y que hace entrar en el circuito a las hermanas de los yernos.

En ciertos sentidos, la terminología coincide admirablemente con un sistema de intercambio generalizado (fig. 53); hasta con la sugestión de un circuito de tres estadios, proporcionado por la recurrencia de los términos *amu* para la mujer del hermano de la mujer y *okhu* para el marido de la hermana del marido. Sin embargo, las ecuaciones:

Marido de la hermana del padre	= hermano de la madre;
Hermana del padre	= mujer del hermano de la madre;
Padre de la mujer	= marido de la hermana del padre;
Madre de la mujer	= hermana del padre;
Hermano de la mujer	= hijo de la hermana del padre;
Hermana de la mujer	= hija de la hermana del padre;
Hermano del marido	= hijo del hermano de la madre;
Marido de la hermana	= hijo del hermano de la madre.

señalan todas un matrimonio patrilateral o, combinadas con las indicaciones precedentes y puesto que el matrimonio patrilateral está excluido,[50] un matrimonio bilateral.

Por fin, la existencia, para ciertos grados, de tres o cuatro términos que se refieren a diferentes filiaciones prueba que el matrimonio puede tomar otras formas más. Esto nada tiene de sorprendente, puesto que los ao se encuentran entre dos exigencias contradictorias: casarse sólo entre parientes, y su sistema es entonces una mezcla de las formas simples del intercambio restringido y del intercambio generalizado; extender sin cesar los grados prohibidos para intentar escapar a la confusión que resulta del empleo conjunto de las dos fórmulas y una de cuyas consecuencias más serias es la

[49] Ibíd., pág. 175.
[50] Ibíd., pág. 167.

expansión, como una mancha de aceite, de las prohibiciones familiares. Sólo daremos un ejemplo: en la mayoría de los naga, el tío materno es objeto de un importante tabú. En los ao, el tabú se expande con una celeridad sorprendente: "Un hombre debe manifestar respeto hacia sus suegros y hacia sus cuñados. Una pelea con un mayor, sea un padre, una madre, un tío, una tía, un hermano mayor, una hermana mayor, etc., es un incidente grave que puede provocar enfermedad, malas cosechas y otras calamidades." [51] Vale decir, precisamente aquellas calamidades que los otros naga atribuyen a las peleas con el tío materno. Todos los sistemas naga presentan entonces el mismo carácter híbrido. Este se expresa a veces en el hecho de que una

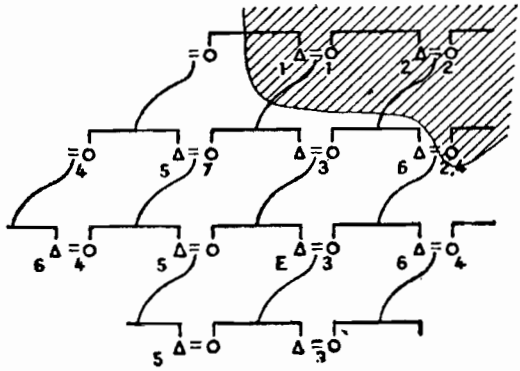


FIG. 53

doble (a veces triple y hasta cuádruple) terminología corresponde a la elección posible entre dos tipos de matrimonio, matrilateral o bilateral; a veces, en la extensión de los mismos términos a dos categorías de parientes, según qué tipo de matrimonio se elija efectivamente. En ambos casos, comprobamos la oposición entre dos grupos, o dos modos de empleo, de términos; uno que corresponde a una fórmula simple de intercambio restringido, otro a una fórmula simple de intercambio generalizado. La mayoría de las veces el primer grupo está ilustrado por las ecuaciones que identifican al tío materno y al marido de la hermana del padre, al padre del marido y al hermano de la madre; el segundo, por los términos que diferencian dos categorías de aliados: los paternos *que no se identifican* con los maternos.[52] En los sistemas de intercambio generalizado, esa oposición se manifiesta por lo general en una pareja de términos antinómicos dotados de una muy larga extensión: tales como los *dama ni* y los *mayu ni* de los katchin, a los que, a través de todas las nomenclaturas naga, corresponden las parejas de

[51] Ibíd., pág. 175.

[52] "¡Cuántos rebaños y rebaños de cuñados posee!", dice el proverbio que distingue entre "hermanos de mujer" y "maridos de hermana" (Gurdon, *Some Assamese Proverbs*, Shillong, 1896, pág. 38).

oposiciones correlativas: *achagü* y *ami* (rengma naga); *onung* y *omo* (lhota naga); *anok* y *okhu* (ao naga), y *achi* y *angu*, por una parte, y *atikeshiū* y *angulimi*, por otra parte, en los sema naga. Hemos de volver a encontrar, en el capítulo siguiente, la misma pareja entre los gilyak con la oposición de los *imgi* y de los *axmalk*. Además, las siguientes ecuaciones:

Hermano de la madre	= padre de la mujer;
Mujer del hermano de la madre	= madre de la mujer;
Hermana del padre	= madre del marido;
Marido de la hermana del padre	= padre del marido.

se verifican en los sistemas considerados, de acuerdo con el cuadro realizado por Hodson [53] y que completamos mediante la adición de los términos ao naga y aimol kuki:

	Tarau	*Chawte*	*Katchin*	*Sema*	*Ao*	*Aimol kuki*
Hermano de la madre	Pute	Pu	Tsa	Ngu	Khu	Pu
Hermana del padre .	Ni	Ni	Moigyi	Ni	Nü	Ni
Mujer del hermano . de la madre	Pite	Pi	Ni	Za *o* Fu	Tsü	Pi
Marido de la hermana del padre	Marang	Rang	Ku	Chi	Nok	Rang
Madre del marido .	Ni	Ni	Moi	Ni	Nü	Tarpi (♯)
Padre de la mujer .	Pu	Pu	Tsa	Ngu	Khu	Pu
Padre del marido ..	Marang	Arang	Ku	Ngu	Nok	Tarpu (♯)
Madre de la mujer .	Pi	Pi	Ni	Ni	Tsü	Pi

Ese carácter híbrido de los sistemas de parentesco corresponde a una estructura social compleja que descansa, por una parte, sobre organizaciones dualistas y, por la otra, sobre organizaciones de tres a seis secciones.[54] ¿A qué corresponden unas y otras y cuáles son las relaciones que las unen?

En la excelente descripción que dio Hutton de los angami naga que viven al norte del río Barak, se toma el clan como unidad fundamental: "La verdadera unidad social es el clan, el que se distingue a tal punto de la aldea que casi forma una aldea por sí mismo, a menudo fortificada en el interior mismo de la aldea y según los límites que le son propios; a veces entra en conflicto declarado con otros clanes de la misma aldea llegando casi hasta

53 T. C. Hodson, *The Primitive Culture of India*, pág. 94.

54 Una tabulación general de las tribus de Assam y de Birmania que poseen organizaciones dualistas o tripartitas o ambas a la vez, fue esbozada por J. K. Bose (*Dual Organization in Assam*, loc. cit.).

la guerra."[55] Los clanes se reparten en dos secciones, salvo en los angami memi donde hay tres secciones exógamas: las dos primeras intercambian esposas entre sí y los miembros de la tercera no se casan más que con los angami, que no son del grupo memi y a los cuales Hutton atribuye un origen étnico diferente. Las mitades angami se llaman *kelhu*, término cuyo sentido usual es el de "generación"; hasta hace poco, eran exógamas. Fácilmente se reconoce el término, común en Assam, de *khel*, que designa a las divisiones exógamas de los ahom, que corresponden a los clanes (*thino*) de los angami. Por fin, en el interior del clan debe dejarse un lugar creciente a la *putsa* (de *apo*, padre, y *putsa*, lado) que es, como su nombre lo indica, un linaje patrilineal y exogámico.[56] Entonces tenemos en los angami tres tipos de agrupaciones además de la aldea: *kelhu*, *thino* y *putsa*; y los cuatro son, en grados diferentes, unidades exógamas.

Los lhota tienen tres secciones exógamas y aldeas subdivididas en dos o varios *khel*: "en ciertas aldeas, esos *khel* corresponden a la división en clanes... Pero ello no es frecuente. Por lo común, el *khel* no es más que una división de la aldea establecida por razones prácticas y donde viven miembros de clanes diferentes".[57] Se vive en el *khel* de los propios antepasados, pero también se puede cambiar. De hecho, el clan propiamente dicho se llama *chibo* y se subdivide en linajes, *mhitso*.[58] A pesar de la diferencia en el empleo terminológico de la palabra *khel* existe, pues, un paralelismo entre la organización social de los angami y la de los lhota. En este último caso encontramos también cuatro tipos de agrupaciones: aldea, sección, clan y linaje.

En los sema, donde la aldea parece desempeñar una función fundamental en la estructura social, el clan exogámico lleva el nombre de *ayeh*, y el grupo de aldea se llama *asah* (= *khel*). Además, hay huellas de organización dualista y, aunque los clanes actualmente sean 22, la leyenda los hace descender de seis clanes primitivos provenientes de seis hermanos.[59]

En cuanto a las relaciones que unen entre sí a esos diversos tipos de agrupaciones, implican dos interpretaciones posibles: una histórico-geográfica y la otra genética. Respecto de los ao, de los cuales se recuerda que se dividen en tres grupos de clanes, entre los cuales sólo los dos primeros se dividen en tres secciones exogámicas, Mills ofrece un comentario que es un buen ejemplo de la primera tendencia: "Si se considera establecido, como lo creo, que los chongki, mongsen y chongli representan tres olas de invasión, entre las cuales los chongki ocupan el primer lugar y los chongli el último, se comprueba que la división tripartita, tan común en los naga, no existe en la primera ola de invasión, en la segunda es aún confusa y sólo se encuentra nítidamente definida en la tercera."[60] En efecto, el reparto de los clanes

[55] Hutton, *The Angami Nagas*, Londres, 1921, pág. 109.
[56] Ibíd., págs. 110-116.
[57] Mills, *The Lhota Nagas*, pág. 24.
[58] Ibíd., pág. 87.
[59] Hutton, *The Sema Nagas*, págs. 121-126.
[60] Mills, *The Ao Nagas*, pág. 26.

mongsen en tres secciones parece dar lugar a ciertas dudas. En el comienzo de su libro acerca de los rengma, Mills señala igualmente que no pudo descubrir huella alguna de organización tripartita, sino sólo vestigios ciertos de un sistema de mitades.[61] Se adivina la conclusión implícita de que las estructuras dualistas representan un tipo arcaico y las estructuras tripartitas formaciones más recientes, que resultan esencialmente de la incorporación, guerrera o pacífica, de grupos nuevos. "La organización social de los naga, más aún que sus costumbres, sugiere una diversidad de origen", dice también Hutton en su introducción a los *Lhota Nagas*.[62]

Los argumentos que podrían extraerse de la diversidad de las costumbres no serían, en efecto, nada convincentes. Así como los cinco grupos fundamentales del sistema katchin, las secciones de los grupos tripartitos de los naga se diferencian por particularidades en los dialectos y en las vestimentas. Esto no es sorprendente, puesto que todos los sistemas de intercambio generalizado provienen de regímenes armónicos, vale decir, las secciones se distinguen tanto por la filiación como por la residencia. El intercambio generalizado puede entonces ofrecer una fórmula privilegiada para la integración en una misma estructura social, de grupos étnica y geográficamente alejados, puesto que en tal sistema deberán renunciar por lo menos a sus particularismos. Pero el sistema favorece también la diferenciación, aun cuando no existe en el origen, porque reduce los intercambios entre grupos a un mínimo y porque, en razón de su naturaleza competitiva, invita a los *partenaires* a afirmarse. La diversidad puede entonces ser tanto un factor determinante como un resultado del intercambio generalizado.

En nuestra opinión son mucho más importantes las consideraciones extraídas de la vitalidad respectiva de las organizaciones dualistas y tripartitas. Las segundas a veces están ausentes o sólo existen en estado de vestigio; jamás las vemos nacer bajo nuestra mirada. Sucede todo lo contrario en el caso de las mitades y las subdivisiones de mitades: en los naga éstas presentan un carácter, por así decirlo, experimental que hace de esas tribus un terreno privilegiado para el estudio de las organizaciones dualistas.[63] La fuerza prolífica de esas organizaciones parece allí casi inagotable: los rengma se dividen en dos grupos, de los cuales uno vuelve a subdividirse; los angami tienen dos mitades, thevoma y thekronoma, también llamadas pezoma y pepfüma, según el término que utilizan para designar a la madre; y los pezoma a su vez se dividen en sachema y thevoma.[64] Ahora bien, en ese sentido, las mitades no se distinguen de los clanes, los que, dice Hutton, "no deben considerarse como instituciones rígidas, incapaces de fluctuación y de desarrollo. Por lo contrario, siempre tienden a subdividirse en clanes secundarios".[65] Los sema naga ofrecen un buen ejemplo del mismo fenómeno: "Los chisilimi están, desde hace mucho tiempo, divididos en descendientes de

61 Mills, *The Rengma Nagas*, págs. 11-14.
62 Hutton, Introducción a Mills, *The Lhota Nagas*, op. cit., pág. XXX.
63 Véase capítulo VI.
64 Hutton, Introducción a Mills, *The Lhota Nagas*, págs. XXXI-XXXII.
65 Hutton, *The Angami Nagas*, pág. 109.

chuoka y descendientes de kutathu, que siguieron a los chisilimi como grupos exógamos y los que, a su vez, están dejando de serlo. Del mismo modo, los chophini dejaron de ser exógamos, si es que lo fueron alguna vez, y actualmente están compuestos por lo menos por dos subdivisiones: molimi y woremi; todos los demás grandes clanes, o casi todos, perdieron su carácter exógamo. La regla de exogamia se reemplazó por otra según la cual se autorizan los matrimonios entre personas del mismo clan cuando los dos cónyuges no tienen antepasados comunes en línea paterna directa hasta la quinta generación, aunque a veces ese límite se rebaja a la cuarta generación. Es cierto que, en general, la regla sólo es vista como válida por miembros de aldeas diferentes." [66]

Si se considera que también las mitades pueden perder el carácter exogámico, como se produjo en los angami [67] y en los aimol kuki,[68] hay razones para tratar las mitades, los clanes y los linajes como etapas o momentos de un mismo proceso social. Hutton lo observó muy bien respecto de los angami: "Estamos en presencia de una serie de grupos, que a su vez se subdivide en grupos más numerosos... y pierde, al estallar, su carácter hasta entonces exogámico. El *kelhu* se disocia en *thino*, quienes a su vez, se dividen en nuevos *thino*, que abandonan su carácter exogámico en provecho de los *putsa*, entre los que se subdividen." [69] Agrega Hutton que, en la hora actual, la exogamia está en una etapa intermedia entre el *thino* y la *putsa*, vale decir, entre el clan y el linaje. Los *putsa*, emparentados estrechamente, no se casan entre sí. Así, los chalitsuma se dividen en cinco *putsa*: vokanoma, morrnoma y ratsotsuma, que provienen de tres hermanos y no se casan entre sí, y rilhonoma y seyetsuma, que pueden casarse entre sí y con una cualquiera de las otras tres. En los mao de Manipur. Shakespear también observó la división de los *khel* en grupos exogámicos.[70]

Por otra parte, el fenómeno puede observarse directamente. Los awomi se dividen en dos grupos: "Durante la última generación, Kihelho de Seromi, el padre de Kivilho, jefe actual de los awomi de esa aldea particular, quiso realizar una nueva duplicación. Declaró que sus antepasados, aunque incorporados en el clan awomi, en realidad tenía un origen yetsimi, diferente del núcleo sema primitivo y que, en consecuencia, en el porvenir se casarían libremente con los otros awomi y formarían un clan separado. Inmediatamente después perdió su cabeza en una guerra con una aldea vecina, lo que se consideró como el castigo por su decisión impía y nunca más se volvió a hablar de esa duplicación." Sin embargo, existen otros clanes que antes eran exógamos y se volvieron endógamos después de su duplicación.[71] Lo mismo sucede en los lhota: "Ciertos clanes están aún indivisos. Otros se duplicaron en dos linajes que se casan entre sí y se llaman respectivamente

66 Hutton, *The Sema Nagas*, pág. 130.
67 Hutton, *The Angami Nagas*, pág. 113.
68 Cf. página 328.
69 Hutton, *The Angami Nagas*, pág. 116.
70 Ibíd., pág. 117, nota.
71 Hutton, *The Sema Nagas*, pág. 130.

"grande" y "pequeño": por ejemplo, ezongterowe y ezongtsopowe. Otros volvieron a subdividirse en varios linajes..." [72]

Ello no quiere decir que, a la inversa de lo que admitimos respecto de los katchin, sea necesario considerar a los clanes, o a las mitades, como formaciones más recientes que las organizaciones tripartitas. Pueden ser históricamente más antiguas, lo que es posible y, en ciertos casos, probable; pero creemos que su intervención en el sistema del matrimonio es reciente. Dicho de otro modo, es necesario distinguir antigüedad histórica y primacía funcional. Desde ese punto de vista, los fenómenos de intercambio restringido, en los sistemas naga, aparecen como secundarios en relación con los vinculados con el intercambio generalizado. Pero, también aquí, se trata menos de una precedencia histórica que lógica. Se puede concebir perfectamente que, sobre la base de una vieja organización clánica, ciertos clanes se transformaran en linajes feudales unidos entre sí por una estructura de intercambio generalizado, mientras que otros hayan seguido funcionando, apartados y en las campiñas alejadas, según una fórmula recíproca. Además, el intercambio restringido retoma el primer lugar cuando el sistema feudal llega a su período de crisis, atestiguada por ciertas costumbres naga: identificación de las proezas amorosas con la caza de cabezas, en los angami; [73] matrimonios infantiles en los nobles angami orientales; [74] desarrollo extremo de las reglas de compra en los lhota que en ese sentido se asemejan a los katchin y a los lakher; [75] por fin, papel considerable de los "valuables" o riquezas sagradas, entre los ao naga.[76]

En todo caso, es la aldea la que aparece como unidad exogámica más reciente. "Los *khel* que viven lado a lado en la misma aldea pueden experimentar entre sí sentimientos tan hostiles como para que uno de ellos no haga esfuerzo alguno para impedir la masacre del otro en el recinto mismo de la aldea." [77] También: "Los *khel* que componen la aldea se encuentran en ásperos conflictos... los conflictos entre *khel* eran, y siguen siendo, mucho más ásperos que los conflictos entre aldeas." [78] Mills, al describir los combates, semisimbólicos, semirreales, que se llevan a cabo en ocasión de un matrimonio entre miembros de aldeas diferentes, observa que el novio conduce su expedición acompañado por "los hombres de su propio clan, los del clan de su madre, y los que se casaron con mujeres de su clan": [79] vale decir, el conjunto de los hombres que constituyen, si así puede decirse, "la unidad de matrimonio" (mi clan, sus *dama ni*, y sus *mayu ni*, para emplear la terminología de los katchin) en un sistema de intercambio generalizado y cuyo lugar predominante

[72] Mills, *The Lhota Nagas*, pág. 91.
[73] Mills, *The Ao Nagas*, pág. 58; Hutton, *The Angami Nagas*, pág. 52.
[74] Mills, *The Rengma Nagas*, pág. 213.
[75] Mills, *The Lhota Nagas*, pág. 155.
[76] Mills, *The Ao Nagas*, págs. 60-70.
[77] G. M. Godden, Naga and Other Frontier Tribes of Northeastern India, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 26, 1896, pág. 167.
[78] Ibíd., vol. 27, 1897-1898, pág. 23.
[79] Mills, *The Rengma Nagas*, pág. 210.

queda así claramente afirmado. Los miembros de aldeas que se pelearon no pueden compartir la misma comida, sea cual fuere la antigüedad del incidente primitivo; pero esa prohibición no impide en modo alguno los intermatrimonios.[80] El caso de los rengma resulta aun más sorprendente: "Cuando dos aldeas están en guerra, es natural que se odien cordialmente. Sin embargo, ese odio no se extiende a las mujeres de la aldea enemiga, casadas en la otra aldea. Esos matrimonios eran antes frecuentes, y la mujer tenía el derecho de visitar a sus parientes aunque su marido estuviera en guerra con ellos. Llevaba dos o tres hombres de la aldea de su marido consigo, todos con paquetes de hojas. Durante todo el período de su estada en la aldea enemiga, se consideraban como sagrados..." [81] Se ve que, en tales sistemas las alianzas matrimoniales son el fundamento esencial de la estructura social. Como dice el proverbio: "el matrimonio es el más fuerte de todos los vínculos".[82]

80 Mills, *The Lhota Nagas*, pág. 101 y nota 1.

81 Mills, *The Rengma Nagas*, págs. 161-162.

82 Gurdon, *Some Assamese Proverbs*, op. cit., pág. 71.

Capítulo XVIII

LIMITES INTERNOS DEL INTERCAMBIO GENERALIZADO

La organización social de los gilyak fue objeto de un estudio de Sternberg publicado en ruso, del cual el *American Museum of Natural History* posee una versión inglesa [1] que pudimos consultar. Es un trabajo de una riqueza y de una penetración excepcionales aunque a veces la observación se encuentra comprometida por interpretaciones históricas aventuradas.[2] Sin embargo, Sternberg tuvo plena conciencia de la originalidad del sistema gilyak y de los problemas que plantea.

En virtud de su extrema importancia y de las dificultades de acceso al texto daremos aquí un análisis detallado de la nomenclatura de parentesco.

Los gilyak se dividen en clanes patrilineales, patrilocales y exogámicos. Practican el matrimonio por compra; el precio de la novia se paga a su padre o a sus hermanos.

Sternberg distingue 14 términos principales, a los que se suma un cierto número de términos que considera secundarios, sea porque corresponden a un uso regional o porque tienen como fin hacer una distinción secundaria entre parientes confundidos por el término principal.

1. *tuvn* — hermanos y hermanas verdaderos; primos paralelos; semihermanos y hermanas;
   - *a*) *akand*: *tuvn* mayor;
   - *b*) *asxand*: *tuvn* menor; mujer del *tuvn* menor del marido; hijo del hermano (mujer que habla) (?);
   - *c*) *nanaxand*: *tuvn* mayor; hermana del padre y *tuvn* femenino del padre; madre del marido, y *tuvn* femenino de la madre del marido; hermana de la madre (excepcionalmente);
   - *d*) *ranř*: hermana (en relación con los hermanos) } términos de referencia solamente;
   - *e*) *kiun*: hermano (en relación con las hermanas) } términos de referencia solamente;
2. *imk* — madre; "esposas" del padre; esposas de los *tuvn* del padre; "hermanas" de la madre (*tuvn* femeninos de la madre);

[1] Léo Sternberg, *The Social Organization of the Gilyak.*

[2] Cf. Léo Sternberg, The Turano-Ganowanian System and the Nations of North-East Asia, *Memoirs of the International Congress of Americanists*, Londres, 1912.

"hermanas" (*tuvn*) del padre de la mujer; "hermanas" (*tuvn*) del suegro del hermano;

3. *itk* padre; "maridos" de la madre; "hermanos" del padre (gilyak occidentales); "hermanos menores" del padre (gilyak orientales); maridos de las "hermanas" de la madre y *tuvn* masculinos de esos maridos; maridos de las hermanas del padre de la mujer; maridos de las hermanas del padre de la mujer del hermano;

   a) *pilan*: *tuvn* menor del padre (gilyak orientales), en el sentido general de "mayor" (tomado de los tungúes);

4. *atk* padre del padre y sus *tuvn* masculinos; padre del padre del padre y sus *tuvn* masculinos, etc., en línea ascendente; *tuvn* mayor del padre (gilyak orientales); alternativos de *axmalk* (cf. 10);

5. *ack* esposas y hermanas de abuelos y bisabuelos; esposa del hermano de la madre y sus demás "esposas"; "madres" de la mujer y esposas de los hombres del clan de la mujer; esposas de un *axmalk*; abuelas y bisabuelas del marido; tías y tías abuelas paternas del marido;

6. *oglan* hijo e hija; hijos de hermano (hombre que habla), de hermana (mujer que habla); hijos de la hermana de la mujer; hijos de la hermana de la mujer del hermano (hombre que habla); hijos de las hijas del tío materno (*h. h.*); hijos de un *oglan* varón. Además usado como denominación afectuosa para hijo de la hermana (*h. h.*), hija del hermano (*m. h.*) y por un hombre viejo cuando se dirige a un muchacho joven;

7. *angey* esposa; hermanas de la mujer; esposas de los *tuvn* mayores; hermanas de las esposas de todos los *tuvn*; hija del hermano de la madre e hija del *tuvn* del hermano de la madre (*h. h.*);

   a) *ivi*: en el dialecto occidental y bajo la influencia tungú, esposas de todo *tuvn*; hermanas de la mujer; mujer del hermano menor del padre (esposa potencial del sujeto en los tungúes);

8. *yox* mujer del hijo; mujer del *tuvn* menor (*h. h.*); novia (*h. h.*);

9. *pu* marido; maridos de las hermanas; hermanos del marido (gilyak de Amour y del noroeste de Sajalin); hermanos menores del marido (otras regiones); hijos de las hermanas del padre (*m. h.*);

10. *axmalk* hombres del clan de mi madre; hombres del clan de mi mujer; hombres del clan de la mujer de todo hombre de mi clan;

   a) *atk*: (dialecto occidental, ¿término de origen tungú?)

   —*para un hombre*: hermano de la madre, sus *tuvn* masculinos y todos sus ascendientes clánicos masculinos (mis tíos, abuelos, bisabuelos y tíos abuelos maternos); suegro y todos sus ascendientes clánicos masculinos; todos mis *ax-*

malk de la generación mayor; hermanos mayores de la mujer (a veces);
—*para una mujer*: padre del marido, sus *tuvn* masculinos y sus ascendientes clánicos masculinos; *tuvn* mayor del marido (gilyak orientales); *axmalk* de la generación mayor;
b) *navx*: todos los *axmalk* de mi generación y sus descendientes clánicos masculinos (*h. h.*); alternativo de *atk* (*m. h.*);

11. *imgi* término empleado por un hombre, sus *tuvn* y sus mujeres, para designar: marido de la hija y sus *tuvn*; hijo de la hermana y sus *tuvn*; marido de la hermana y sus *tuvn*; marido de la hermana del padre y sus *tuvn*;
a) *navx*: *imgi* de la generación del sujeto y sus descendientes clánicos;
b) *okon*: en los gilyak de Amour, maridos de las hermanas mayores y maridos de las hermanas del padre (*h. h.*);
c) *ora*: en los gilyak de Amour, marido de la hija y marido de la hermana menor (*h. h.*);
d) *ola*: marido de la hija (*m. h.*);

12. *oragu* plural de *ora*, todos los *axmalk* e *imgi* juntos (gilyak de Amour);

13. *navx* término recíproco entre mujeres: entre mujer y hermanas del marido; entre mujeres e hijas de la hermana del padre; entre mujeres de hermanos (gilyak de Amour);

14. *nern* hermanas de los maridos de las hermanas (*tuvn*) o del marido de la hija; hija de hermana (*tuvn*); hija de la hermana del padre; hermana de un *imgi* de la generación del sujeto, o más joven; hermana menor de la mujer (eventualmente) —hombre que habla; hija de la hermana del marido; hija de la hermana del padre del marido— mujer que habla.

Los términos de los gilyak occidentales: *okon* (marido), *ivi* (mujer del hermano, *h. h.*), *ora* (yerno, cuñado) son tomados de los tungúes (Olchi).

Las consecuencias de ese sistema son perfectamente claras y Sternberg las confirma del modo siguiente: "Sea *A* mi clan y *B* el clan del hermano de mi madre; este último clan, considerado como un todo, es 'suegro' (*axmalk*) del clan *A*, que es 'yerno' (*imgi*) del clan *B*; un hecho capital es que esa relación entre dos clanes está establecida de una vez por todas: en ningún caso el clan *B* puede transformarse en 'yerno' del clan *A*." [3]

Todas las hermanas de la madre son "esposas" del padre, y entonces se consideran como "madres". Simétricamente, las hijas de los hijos de mis

[3] Sternberg, *The Social Organization of the Gilyak*, pág. 27.

tíos maternos son esposas de mis hijos, y de los hijos de mis hermanos: "y así por el estilo: en cada generación todos los hombres de mi clan y todas las mujeres del clan del hermano de mi madre, son respectivamente maridos y mujeres".[4] Entonces los hombres de un clan *A* tienen sus "esposas" en un clan *B*, mientras que los hombres del clan *B* encuentran en el clan *A* sus "hermanas" (*tuvn*), "hijas" (*ogla*), "tías" (*ack*) y "sobrinas" (*nern*) —a causa de la residencia patrilocal—, pero nunca "esposas" (*angey*). Un hombre llama a la hermana de su padre "hermana mayor" o "tía", y ella lo llama "hermano menor": "al mismo tiempo, tanto ella como el clan de su marido adoptan, en relación conmigo y con mi clan, la misma relación en la que nos encontramos respecto del clan del hermano de mi madre"; [5] vale decir, yo y mi clan somos los *axmalk* de los miembros del clan de la hermana de mi padre, que a su vez son nuestros "yernos" (*imgi*). Resulta claro que nos encontramos frente a un sistema fundado en el intercambio generalizado y el pasaje siguiente del texto de Sternberg lo pone de manifiesto aun con más claridad: "Vimos que la relación entre clanes *axmalk* (*B*) e *imgi* (*A*) es permanente; pero los miembros del clan *B* a su vez deben tener otro clan (*C*), que es *axmalk* en relación con ellos, mientras que los miembros del clan *A* deben tener su clan *imgi* (*D*). Esos cuatro clanes se vuelven allegados; cada clan tiene dos clanes *axmalk* y dos clanes *imgi*, que se distinguen en la nomenclatura por los calificativos *hanke* (? ilegible en el manuscrito) o *mal* (= cercano) y *tuyma* (= alejado). De este modo, el clan *B* es *hanke axmalk* en relación con el clan *A* y *tuyma axmalk* en relación con el clan *D* y así sucesivamente, pero la nomenclatura de parentesco no se extiende más allá de esos términos generales para los miembros de los clanes *axmalk* o *imgi* alejados." [6]

Además, entre dos clanes dados la relación de "yerno" o de "suegro" no existe de modo exclusivo. Cada clan se halla comprometido con varios clanes en diferentes ciclos de intercambio generalizado, conforme con el modelo ya señalado. Con el fin de limitar, en la medida de lo posible, las confusiones inevitables, los términos *axmalk* e *imgi* se restringen más bien a las familias que a los clanes, y las relaciones connotadas por esos términos se aplican a individuos de las dos primeras generaciones. Volveremos sobre ese punto esencial. Lo que debe señalarse ya es que el sistema, expresado desde el punto de vista de los grados prohibidos y de las formas preferenciales de matrimonio, significa que el hijo de la hermana posee un privilegio sobre la hija del hermano, pero que el hijo de un hermano no podría casarse con la hija de su hermana; [7] dicho de otro modo, el matrimonio se realiza siempre con la prima cruzada matrilateral y nunca con la prima cruzada patrilateral. Ese rasgo es también señalado por Czaplicka.[8] Pero la relación considerada

[4] Ibíd., pág. 25.
[5] Ibíd., pág. 27.
[6] Ibíd., págs. 29-30.
[7] Ibíd., pág. 63.
[8] M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia; a Study in Social Anthropology*, Oxford, 1914, pág. 99.

es siempre una relación global entre los clanes y no una relación de parentesco entre cónyuges eventuales: "Debe concederse especial atención al hecho sorprendente de que las normas sexuales que regulan las relaciones entre los hijos de un hermano (verdadero o clasificatorio) y de una hermana (verdadera o clasificatoria) no sólo se aplican a los niños que son primos entre sí, sino a los dos clanes considerados en su totalidad. Los derechos y las prohibiciones que se aplican a los hijos de una 'hermana' y de un 'hermano' se extienden a todas las generaciones de los dos clanes, clan del hermano y clan del marido de la hermana. Basta entonces que una mujer se case en un clan dado para que todas las mujeres de ese clan se vuelvan prohibidas para los hombres de su propio clan." [9] Pero el sistema no sólo tiene un resultado negativo: "El número de clanes prohibidos al clan *A* crece con el número de clanes cuyos miembros toman mujer en *A*; pero con cada nuevo clan en que los miembros del clan *A* van a su vez a buscar mujer se agrega un nuevo lote de mujeres potenciales (*angey* = esposas) a los clanes que ya son los *axmalk* del clan *A*." [10] Es esa multiplicación la que en cada momento corre el riesgo de "atrancar", si así puede decirse, el mecanismo complejo de intercambios diferidos del que son solidarios todos los ciclos particulares. También, y como se señaló hace un instante, una convención limita la regla asimétrica de exogamia a dos generaciones consecutivas, ya que, dados dos clanes allegados, prohíbe a uno tomar mujeres (porque debe entregar sus hijas) y al otro entregar hijas (porque ya entrega maridos). Después de dos generaciones la regla se anula y el ciclo puede entonces invertirse o interrumpirse. En el interior del clan, o más bien del linaje, existe por otra parte una clasificación jerárquica por generaciones: los hombres de la generación del padre se clasifican como *nerkun cvax*; los de la segunda generación ascendente, como *mesvax*; los de la tercera, como *cesvax*; los de la cuarta, *nisvax*; los de la quinta, *tosvax*; los hombres de mi generación son mis *tuvn* y los de la generade mis hijos *nexlunkun cvax*.[11]

En los gilyak encontramos entonces una regla de exogamia limitada a dos generaciones y ese límite adquiere su sentido en un sistema de intercambio generalizado en que se desposa a la hija del hermano de la madre y sólo es inteligible por medio de él. Ahora bien, en una región muy amplia, que en verdad abarca todo el Extremo Oriente, se conoce una regla del mismo tipo, aunque la duración prescripta varía: tres generaciones en Indonesia,[12] cuatro o cinco en Assam,[13] cinco en la China de los Shang,[14] cinco, siete y nueve en diversas regiones de Siberia.[15] Por lo menos hay razones válidas para suponer que, en todas partes donde existe, esa regla es entonces función de un sistema de intercambio generalizado, como de hecho sucede en Indo-

[9] Sternberg, op. cit., págs. 63-64.
[10] Ibíd., pág. 65.
[11] Ibíd., págs. 18-19.
[12] Cf. pág. 538.
[13] Cf. capítulo XVII, págs. 349-350.
[14] Cf. capítulo XIX.
[15] Cf. capítulo XXIII.

nesia; pero aun allí donde desapareció el sistema, o donde no está expresamente descripto, la limitación de la regla de exogamia a un cierto número de generaciones aparece como un valioso índice de la estructura subyacente.

El sistema de los gilyak, tal como lo describe Sternberg, puede representarse en el siguiente modelo (fig. 54), que muestra la presencia de lagunas. De hecho, y al revés de lo que indica Sternberg, ciertos términos particulares se aplican a los clanes de los "yernos" y de los "suegros" alejados, pero son pocos. Se notarán las numerosas connotaciones del término *ack*, 5, que se aplica a ascendientes que corresponden a cinco clanes diferentes, asimilación en apariencia contradictoria con el sistema, pero que vuelve a encontrarse en

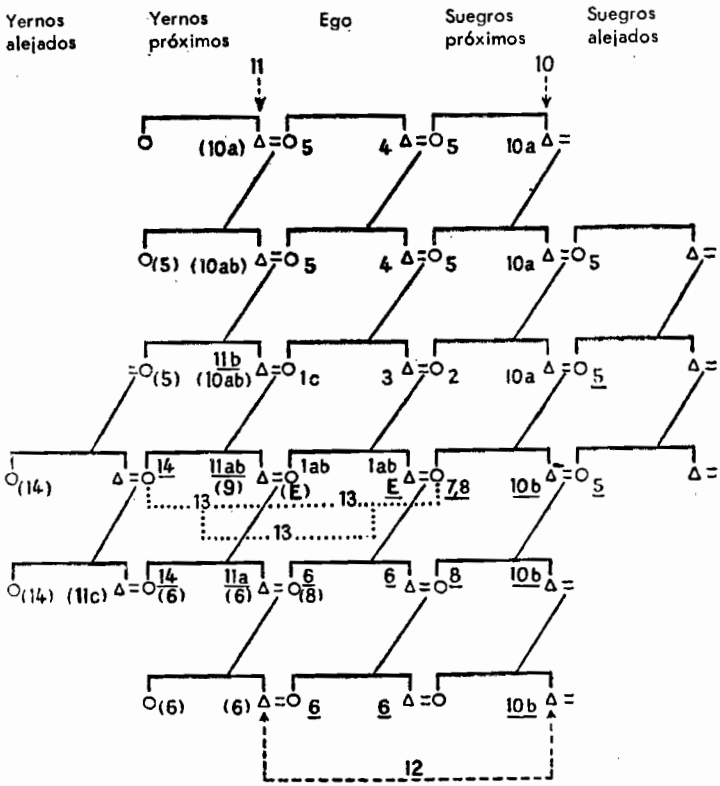


FIG. 54. — Sistema gilyak.

la mayoría de los sistemas de intercambio generalizado. La nomenclatura es bastante clara cuando se la ve desde el punto de vista de Ego masculino: 1 se aplica a los miembros de mi clan y de mi generación; 6 a los miembros de mi clan de las generaciones posteriores a la mía; 3 y 4 a los hombres de mi clan de las generaciones anteriores a la mía; todo el linaje masculino del clan en que tomo mujer se agrupa en 10; el linaje masculino del clan donde se casa mi hermana se agrupa en 11; 7 y 8 son los cónyuges posibles; 5 y 14 las mujeres de los clanes alejadas o los parientes alejados de los clanes cercanos. Surge una complicación considerable cuando se hace intervenir el Ego femenino, porque las mujeres utilizan la nomenclatura de los hombres de modo analógico, pero —al ser el sistema asimétrico— la aplican a diferentes individuos. Así un hombre aplica 10 al linaje masculino del cónyuge, vale decir, al hermano de la mujer, padre de la mujer, abuelo de la mujer, etc., y al hijo, nieto, etc., del hermano de la mujer. La hermana de Ego hace lo mismo, pero desde su punto de vista propio; vale decir, clasifica como 10 a los ascendientes de su marido. El término *axmalk*, 10, tiene entonces un doble sentido: expresa la relación unívoca que une un clan con otro y, por otra parte, significa simplemente "parientes políticos", y la mujer lo emplea para nombrar efectivamente a sus suegros sin tomar en cuenta que éstos son al mismo tiempo los "yernos" de su clan. Se encuentra la misma ambivalencia en los términos 14, 11, 6 y 5 que se encuentran con un *décalage* de un clan en el ciclo, según lo emplee un hombre o una mujer. Ese desdoblamiento de la nomenclatura evidentemente sólo es posible en razón de la relación, rígida y global, que existe entre clanes "yernos" y clanes "suegros". En el interior de ese cuadro fijo donde se sitúan de modo objetivo los clanes, los individuos utilizan los mismos términos para expresar no el orden invariable del ciclo sino su posición relativa (y variable en función del sexo) en relación con ese orden. Sea como fuere, el desdoblamiento aparece de modo particularmente significativo en el uso, respectivamente restringido a cada sexo, de dos términos recíprocos que se corresponden: *oragu*, 12, o *pandʃ*, se aplica: entre mi clan y sus *imgi*; entre mi clan y sus *axmalk*; para los tres juntos, y para designar la relación entre *axmalk* e *imgi* del mismo clan,[16] vale decir, al ciclo de los allegados; mientras que *navx*, 13, se aplica, por una parte, entre mujer, hermana, y hermana del marido de la hermana y, por otra, entre mujer del clan *imgi* y mujer del clan *axmalk*; es decir, al ciclo, idéntico pero inversamente orientado, de los allegados.[17]

Sin embargo, la proyección de términos idénticos sobre miembros de clanes diferentes podría interpretarse de modo más simple si los gilyak poseyeran, o hubieran poseído en el pasado, mitades patrilineales exogámicas además de los clanes. En efecto, en ese caso, *axmalk* e *imgi* siempre pertenecían a la mitad alterna de la mía; podría entonces subsumirse fácilmente su

[16] Sternberg, op. cit., pág. 18.

[17] "El término *navx*, que se emplea entre *imgi* y *axmalk* de la misma generación, resulta, en fin de cuentas, el término por el cual todo gilyak saluda a un extranjero" (Sternberg, pág. 335; cf. capítulo XV, para la misma extensión del término *khau* en katchin.

agrupamiento bajo el nombre genérico de *pandf* y la doble incidencia de la serie 10.[18] Esa cuestión plantea un problema en extremo delicado, dado la actitud tomada por Sternberg respecto del tema de las mitades. Su argumento merece ser examinado con atención.

Escribe Sternberg: "Vimos que el clan no es suficiente por sí mismo. La existencia de cada clan debe concebirse en relación orgánica con la existencia de, por lo menos, otros dos clanes que se le emparentan: el clan del que recibe sus mujeres, y el clan al cual debe entregar a sus propias hijas en matrimonio. Además, esos dos clanes no pueden confundirse, puesto que el intercambio de a dos está prohibido." [19] Siempre existen entonces tres clanes: el clan de Ego, el clan de los "suegros", *axmalk kxal*, y el clan de los "yernos", *imgi kxal*, los tres agrupados bajo el nombre de "hombres de la misma descendencia", *pandf*. Según Sternberg, ese conjunto de tres clanes forma una fratria en la cual todos los maridos y mujeres son entre sí como primos en línea materna, o sea "una verdadera fratria de cognados".[20]

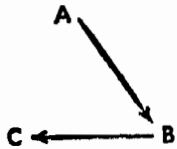


Fig. 55

La situación sería entonces simple si no se chocara con una regla suplementaria del matrimonio: la asimetría de los grados prohibidos no sólo es válida para los *axmalk* e *imgi* cercanos sino también para los *axmalk* e *imgi* alejados. Si los hombres del clan *A* se casan con mujeres del clan *B* y si los hombres del clan *B* se casan con mujeres del clan *C*, el clan *C* se convierte en *tuyma axmalk* (suegro alejado) del clan *A*. Entonces, así como los hombres del clan *C* no pueden tomar mujer en el clan *B* (su *imgi*), así tampoco pueden tomarla en el clan *A* (su *imgi* alejado). Dicho de otro modo: no se puede tomar marido en el clan que proporciona mujeres al clan donde vuestro propio hermano encuentra a su mujer. En el caso examinado, el clan *C* está condenado a permanecer sin mujer y el clan *A* a permanecer sin hombre. La única solución es, pues, intercalar un cuarto clan que pueda, sin contra-

[18] En sus *Echantillons du folklore Gilyak* (en ruso, 1904), Sternberg hace del *pandf* la forma participio de un verbo *pand* que significa empujar, crecer, y que es el equivalente, en pasivo, del activo *vand*, educar, hacer crecer. El sentido aproximado de *pandf* podría entonces ser: aquellos que crecieron juntos.

[19] Ibíd., pág. 129.

[20] Ibíd., comparar con el chukchi *va'rat*, "la colección de los que se asemejan", que designa el conjunto de las familias allegadas por matrimonio y respecto de las cuales Bogoras señala que constituyen "un embrión de clan" (Bogoras, *The Chukchee*, op. cit., pág. 541), y la observación de Jochelson de que la alianza matrimonial ofrece "un verdadero esbozo del grupo social" (Jochelson, *The Koryak*, op. cit., pág. 761).

venir a la regla de los "suegros", pedir sus mujeres a *A* y proveer de esposas a *C*. En los clanes que son entre sí *tuyma axmalk* (respectivamente: *A* y *D*, *B* y *C*), los maridos son efectivamente primos cruzados entre sí y las mujeres primas cruzadas entre sí, pero en el segundo grado: "el alejamiento del grado de parentesco más allá de un cierto límite parece ser, como en Australia, un obstáculo para el matrimonio".[21]

El problema fundamental es, pues, la prohibición de los *tuyma axmalk*. Sternberg señala que comenzó por creer que se explicaba por la necesidad de conservar, en un tercer clan, una reserva de mujeres a las cuales se podría recurrir en caso de extinción del segundo. Pero renunció a esa interpretación funcional en favor de una hipótesis fundada sobre la evolución supuesta del sistema gilyak.[22] Junto con Kohler y Crawley, ve en el matrimonio de los primos cruzados una consecuencia de la organización dualista. Esta derivaría

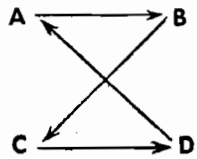


FIG. 56

de un antiguo régimen de promiscuidad con matrimonio entre hermano y hermana, que subsistiría aun después de la prohibición de las relaciones sexuales entre padres e hijos: "La fórmula del matrimonio se vuelve entonces una unión entre hijos de hermano y de hermana que son marido y mujer y padres de la joven pareja."[23] La organización dualista es, pues, una simple supervivencia del matrimonio entre hermano y hermana provenientes de hermano y hermana. Pero es necesario aún pasar del matrimonio entre primos cruzados bilaterales al matrimonio unilateral de los gilyak. Para Sternberg sólo se trata de una solución original a un problema que también se le presentó a los australianos. Ellos quisieron, para restringir los grados permitidos, salvar el principio del intercambio; entonces debieron abandonar el primer grado. Los gilyak quisieron salvar el primer grado, pero debieron entonces renunciar al intercambio.[24] De ahí el abandono de la organización dualista.

Para Sternberg, en definitiva, el sistema gilyak, así como el sistema aranda, provienen de la organización dualista, y la existencia inicial de una organización dualista es la que debe explicar la presencia de cuatro clanes, si bien tres clanes serían teóricamente suficientes para que pudiera funcionar un sistema de matrimonio con la prima matrilateral.[25]

21 Sternberg, op. cit., pág. 138.
22 Ibíd., pág. 138.
23 Ibíd., pág. 138.
24 Ibíd., pág. 164.
25 Ibíd., págs. 165-175.

En esa construcción se encuentra toda una herencia evolucionista; empero, en Sternberg, el observador vale más que el teórico, y de ninguna parte de la observación se desprende que el ciclo del matrimonio se reduzca a cuatro clanes. Si así fuera, el problema de los *tuyma axmalk* se resolvería; pero entonces se estaría en presencia de una dificultad: en relación con un clan dado *A*, un clan *C* sería al mismo tiempo *tuyma axmalk* y *tuyma imgi*. Ahora bien, en la figura 54 se ve que los dos clanes, por lo menos en parte, se distinguen por la terminología. Además, ninguna de las indicaciones de Sternberg autoriza a pensar que los dos *tuyma* no sean objetivamente diferentes: "Cada clan está vinculado con varios clanes, por lo menos con cuatro, mediante relaciones de parentesco muy estrechas." [26] Ello produce evidentemente un ciclo elemental de cinco y no de cuatro clanes, y en ese caso toda la hipótesis de la organización dualista se desvanece.

Y, en verdad, qué puede decirse ante un pasaje tan preciso y elocuente como el siguiente: "Cada clan que mantiene relaciones matrimoniales, aunque sólo sea con un miembro del otro clan, además de los cuatro clanes iniciales, se vuelve *axmalk* o *imgi* en relación con el conjunto del clan. Por otra parte, sabemos que todo *axmalk*, o *imgi*, no solamente es allegado a los clanes con los cuales mantiene relaciones matrimoniales directas, sino también con los *axmalk* y con los *imgi* del primer grado, del segundo, del tercero y así sucesivamente. Todos esos clanes se denominan *pandf*, vale decir, personas del mismo origen...

"Así, el principio fundamental de la familia y del clan, tan simple, tan claro, según el cual un hombre prefiere casarse con la hija del hermano de su madre, funda vínculos y simpatías no sólo en el interior de su propio clan, sino también en la forma de uniones más amplias entre grupos, y que finalmente se extienden a toda la tribu." [27] De ese texto se desprende que el ciclo de alianza exige un mínimo de cinco clanes, pero puede abarcar muchos más y que, en consecuencia, la hipótesis de una división en mitades no sólo resulta inútil, sino contradictoria con los hechos, tal como los expone Sternberg.

La total analogía de ese sistema con los descriptos en capítulos anteriores, sobre todo con el sistema katchin, no necesita señalarse. El clan gilyak parece ser más un linaje que un clan propiamente dicho, como por otra parte lo sugiere su nombre *kxal*, que significa estuche, o faja, y al habitual comentario: "tenemos el mismo suegro, el mismo yerno".[28] Lejos de ser "algo sorprendente",[29] el matrimonio con la hija del hermano de la madre, verdadera "semilla de donde surgió toda la estructura compleja de las instituciones gilyak",[30] reproduce un tipo simple de intercambio generalizado que se repite en el extremo sur y en el extremo norte de Asia oriental. Las semejan-

[26] Ibíd., pág. 299.
[27] Ibíd., pág. 327.
[28] Ibíd., pág. 271.
[29] Ibíd., pág. 337.
[30] Ibíd., pág. 117.

zas no se limitan a las formas del matrimonio y a los rasgos característicos del sistema de parentesco. Se manifiestan también en las particularidades del matrimonio por compra.

Entre los gilyak incluso el matrimonio por compra es función del matrimonio con la prima cruzada matrilateral. Sólo aparece cuando la relación de los cónyuges futuros no se adecua al tipo preferido, puesto que ese último es el único "absolutamente nítido, sagrado". Sternberg lo comenta del siguiente modo: "Apenas nace un hijo, el primer cuidado de la madre es hacer todo lo que pueda para provocar su noviazgo con la hija de uno de sus hermanos" [31] y si lo logra no habrá *kalim*, precio de la novia; por lo contrario, será el padre de la futura mujer quien hará regalos al novio, dado los privilegios excepcionales que posee un hombre en relación con el hermano de su madre.[32] De hecho, el precio de la novia es muy elevado, y los pobres no podrían tener esperanzas de encontrar mujer sin la institución del matrimonio preferencial; por otra parte, se autorizan las relaciones sexuales entre un hombre y sus *angey* no casadas, y aunque deben respetarse los privilegios del marido respecto de una *angey* casada, se practica la poliandria fraterna por decisión común. En efecto, si existe por una parte una prohibición de relaciones sexuales con una extranjera, por lo contrario "de un extremo al otro del territorio, allí donde un hombre puede hallar su *angey* encuentra, al mismo tiempo, un hogar conyugal. Lo único que necesita es conocer las relaciones de parentesco".[33] Las leyendas sugieren claramente la ausencia de ceremonia matrimonial, rasgo fácilmente comprensible puesto que el grado prescripto es la condición necesaria y suficiente para que se realice un matrimonio.

Debemos detenernos un instante en la terminología del matrimonio por compra. La palabra gilyak que comúnmente significa "pagar" es *yuskind*, que viene de *uskind*, sinónimo de *fuxmund* = combatir, resistir, vengar.[34] Por lo contrario, el precio de la novia se designa con otra palabra, *kalim*, que significa, ofrecer. Esta connotación pacífica se encuentra reforzada por las relaciones tiernas que existen entre *navx*, muchachos provenientes de clanes allegados por matrimonio: "cuando caminan, van uno tras el otro, como amantes".[35] Porque en los gilyak, "el matrimonio acompañado por el precio de la novia no se considera como una operación de compra o de venta".[36] La familia de la novia, por otra parte, debe realizar contraprestaciones que duran varios años, puesto que "se considera una falta de honor devolver el equivalente del *kalim* al novio bajo forma de regalos".[37] En el caso del matrimonio no ortodoxo, el intercambio diferido de prestaciones es más bien un símbolo de amistad, una garantía contra las influencias mágicas malignas;

31 Ibíd., pág. 79.
32 Ibíd., págs. 81-82.
33 Ibíd., pág. 86, n. 1 y pág. 87.
34 Cf. capítulo V, pág. 71 y sigs.
35 Sternberg, op. cit., pág. 331.
36 Ibíd., pág. 251.
37 Ibíd.

su meta principal, si no exclusiva, es la creación artificial de los vínculos ausentes.[38]

En los gilyak existe una categoría especial de riquezas, *šagund*, término traducido en inglés por Sternberg como "*the precious goods*". Es imposible dejar de recordar en esta ocasión los "*rich foods*" de los kwakiutl.[39] Esos bienes específicos, por lo general adquiridos a mercachifles chinos o japoneses, una vez obtenidos no son ni negociables ni negociados;[40] sólo se los emplea para pagar el precio de la novia y las prestaciones accesorias que se realizan en ocasión de la entrega de la dote, del pago de rescates y de funerales. Se los divide en *šagund* de hierro: marmitas, lanzas, sables japoneses, cotas de malla, etc.; *šagund* de piel: tapados y artículos forrados, y *šagund* de seda, que son generalmente artículos chinos.[41] La mujer recibe una dote, que debe ser equivalente al *kalim*, y que es de su propiedad y transferible, en caso de defunción, a sus hijas o a su hermano.

Ni la compra ni la anisogamia parecen desempeñar entre los gilyak el mismo papel que en los katchin. Sin embargo, la analogía entre los "bienes preciosos" *šagund* y *sumri* respectivamente, presente en los dos casos es sorprendente. La única diferencia es que, en los katchin, esa desigualdad se traduce siempre en las reglas de la compra (puesto que se encuentra al mismo tiempo compra y grado prescripto), mientras que en los gilyak se expresa en el hecho de que la compra, que dispensa de la observación del grado prescripto, aporta a los linajes privilegiados el beneficio de una elección más diversificada: si no existiera grado prescripto, los pobres no podrían casarse por el precio elevado de la novia.[42]

Por otra parte, y por más que la existencia de desigualdades de status inherentes al sistema es indudable en los gilyak, como lo prueba suficientemente el texto que acabamos de citar, ellos parecen haber intentado enfrentarse con él de un modo más democrático que los señoríos katchin. Existe una relación estatutaria entre *imgi* y *axmalk*, según la cual fuera de toda consideración económica y social, cada *axmalk* ocupa, en relación con su *imgi*, una posición subordinada. Un tío materno (vale decir, un suegro) es con sus sobrinos-yernos más tierno que con sus propios hijos; debe darles una parte de su caza, está obligado a invitarlos a las fiestas ceremoniales para el sacrificio del oso, mientras que no existe la obligación recíproca;[43] pero, por supuesto, el *imgi* debe atenerse a la misma obligación sin contrapartida respecto de sus propios *imgi*, de los que es *axmalk*: "existe así una cadena continua que une a toda la serie de los clanes en sus fiestas sociales y religiosas".[44] Esa estructura que alterna de suegro a yerno, en una serie ininterrumpida de actitudes positivas y de actitudes negativas, cuyo equiva-

38 Ibíd., pág. 252.
39 Cf. capítulo V.
40 Sternberg, op. cit., pág. 253.
41 Ibíd., pág. 286, n. 1.
42 Ibíd., pág. 82.
43 Ibíd., págs. 81-82 y pág. 268.
44 Ibíd., pág. 333.

lente exacto en los murngin fuera descripto por Warner,[45] encuentra su análoga en las tribus de Assam.[46] Evidentemente, ésta resulta la estructura más adecuada para asegurar el reparto equitativo entre los grupos de las desigualdades que inevitablemente resultan de un sistema de intercambio generalizado; no es sorprendente encontrarla desarrollada en su máxima medida y formulada del modo más riguroso en sociedades de carácter más o menos democrático y que practican el matrimonio con la hija del hermano de la madre; mientras que en aquellas que utilizan el mismo tipo de matrimonio, pero que dieron libre curso a las consecuencias feudales del sistema, pueden, por lo menos, desempeñar el papel de freno o de válvula reguladora.

Pero el matrimonio por compra de los gilyak es siempre un matrimonio heterodoxo; vale decir, implica el abandono de una alianza antigua. Por ello, una parte del *kalim* vuelve por derecho al clan *axmalk*, es decir, a aquel donde se tenía costumbre de tomar mujer. El *kalim* es recibido por el hermano de la madre de la novia, más raramente por su padre: "y a veces, el pago se efectúa del modo más sorprendente. Una hermana menor es entregada al hermano de la madre, o una hija propia es dada al hermano de la mujer, con el fin de que esas personas también reciban un *kalim*... además, si la madre tiene varios hermanos y si el sobrino tiene varias hermanas, se entrega una hermana a cada tío".[47] Existen anomalías sorprendentes en relación con el sistema, ya que la filiación es patrilineal y no existe matrimonio patrilateral. Sternberg las interpreta como supervivencias de un régimen matrilineal, o de un antiguo matrimonio entre primos cruzados bilaterales.

Esas singularidades no son peculiares de los gilyak y al menos se encuentra su equivalente en sus vecinos, los gold del Amour.[48] Allí una mujer no puede casarse con el hijo del hermano de su madre, puesto que eso sería "volver a traer la sangre de su madre a su clan"; pero un hombre puede perfectamente casarse con la hija del hermano de su madre: así el clan materno, que ya le entregó su sangre, continúa ofreciendo sangre fresca y del mismo origen a sus hijos. No se podría expresar con más fuerza y nitidez el principio del intercambio generalizado.[49] Los gold, como los gilyak, tienen entonces un sistema de matrimonio asimétrico: es imposible casarse con la hija de la hermana del padre, puesto que la sangre de la madre no ha de volver al clan; mientras que una mujer, al casarse con el hijo de la hermana de su padre, no hace otra cosa que seguir los pasos de su tía. Por otra parte, los gold sólo tienen términos especiales para los primos matrilaterales, mientras que los primos patrilaterales parecen confundirse con los hermanos y

[45] Cf. capítulo XII.

[46] Cf. capítulo XVI.

[47] Sternberg, pág. 256.

[48] Owen Lattimore, The Gold Tribe "Fishkin Tatars" of the Lower Sungari, *Memoirs of the American Anthropological Association*, vol. 40, 1933.

[49] Las leyendas gold hablan de los "hombres de los tres clanes" (Lattimore, página 12), y así sugieren organizaciones tripartitas. Comparar con la "tierra de los tres clanes" en los war (cf. pág. 314).

hermanas.[50] ¿Es necesario considerar, como lo hace Lattimore, que esas reglas son de origen chino? Respecto de este tema el lector se podrá formar una idea en los siguientes capítulos; sea como fuere, los gold las reivindican como suyas, y los manchú, dice Lattimore, hacen lo mismo, afirmación que, como se verá en el capítulo XXIII, plantea un problema singular. Pero, cualquiera que fuere la precisión de las reglas del matrimonio gold, se encuentran en los indígenas señales que plantean el problema del matrimonio bilateral en los mismos términos que en los gilyak. Lattimore las recogió de los chinos en forma legendaria; dicen que los gold ofrecen, en primer lugar, una muchacha al hermano de su madre, y sólo cuando éste la rechaza puede pensarse en otro matrimonio; ello en conmemoración de un mito que pone en escena a una mujer raptada por un oso del cual tiene una hija. El hermano de esa mujer la vuelve a encontrar, mata al oso y la libera junto con su hija, a la que desposa. Se vuelve a encontrar el mismo tema en Manchuria.[51] En otra ocasión, un chino habría dicho a Lattimore: "Usted sabe, los tártaros siempre ofrecen, en primer lugar, sus hijas al hermano de la madre, porque es sólo en línea materna que son humanos: sus padres descienden de un oso." Sin embargo, los gold niegan esta interpretación y Lattimore se inclina a aplicarla a los gilyak.[52] Ciertamente, las costumbres a las que hacen alusión encuentran su análogo entre los gilyak.[53]

Podría resultar tentador interpretar la participación del tío materno en el precio de la novia en los términos estrictamente limitados del sistema gilyak. El tío materno de la novia es el *axmalk* próximo del linaje de ella y, por lo tanto, el *axmalk* alejado, *tuyma axmalk*, del linaje del novio. Las reglas de compra parecen señalar así que el matrimonio pone en juego no sólo *imgi* y *axmalk* cercanos, sino también *axmalk* e *imgi* alejados, puesto que tal es la relación que une el linaje del novio y el del tío materno de la novia. Todo sucede entonces como si en las prestaciones matrimoniales los *partenaires* fuesen los *axmalk* y los *imgi*, tomando los dos términos en su connotación más amplia.

Sin embargo, semejante interpretación no estará de acuerdo con la regla de los *tuyma axmalk*, según la cual estos últimos no pueden recibir mujer de los *imgi*. Estamos entonces en presencia de una especie de contradicción inherente al sistema, y es necesario preguntarse si esa contradicción es aparente o real, y en todo caso cuál es la significación de los hechos a través de los cuales se expresa.

50 Lattimore, págs. 49 y 72.

51 Cf. capítulo XXIII.

52 Lattimore, págs. 49-50.

53 En los gilyak, los amantes que pertenecen a categorías prohibidas no tienen otro recurso que suicidarse. Es interesante que, en apoyo de ello, Sternberg cite una canción relativa a una mujer que se hace amante de su tío. Su hermana la llama "perra" y a su amante "demonio" y todos juntos, hermana, padre y madre, no dejan de gritarle: "¡Mátate, pero mátate!" (Sternberg, pág. 107).

El doble rol del tío materno en el sistema gilyak —protector de su sobrina contra "el oso" exógamo y parte activa en el contrato de matrimonio— posee su equivalente exacto en los sistemas de intercambio generalizado de Asia del Sur estudiados en el curso de los capítulos anteriores. Parry dice que, al dirigirse a un jefe, los lakher emplean el término *papu*, que significa "tío materno", la expresión más honorífica de esa lengua; [54] en efecto, el tío materno goza de un respeto igual, sino superior, al que un individuo brinda a sus padres. El tío materno muestra un interés particular, no sólo por sus sobrinos, sino también por sus sobrinas. Es él quien cobra el *puma* cuando se casa su sobrina, y ese pago a menudo excede la parte recibida por el padre, que debe compartirla con sus hijos. Un hecho notable: el vínculo parece ser más estrecho entre el tío y sus sobrinas que entre él y sus sobrinos. Debe a sus sobrinas una parte de todos los animales que mata en la caza, y sólo en ausencia de sobrinas se esperará de él que haga un regalo ocasional a sus sobrinos. Al tío materno le está prohibido (*ana*) injuriar o maldecir a su sobrino y si se produjera esa eventualidad sería necesario un sacrificio para expiar ese crimen que, de otro modo, acarrearía las peores desgracias para la familia. Bajo ningún pretexto un sobrino puede casarse con la viuda de su tío materno, puesto que el matrimonio sería estéril o los hijos tontos, rengos, ciegos o locos.[55]

Shakespear sostiene que el término *pu* de los lushai significa: "abuelo, tío materno, y cualquier otro pariente del lado de la mujer o de la madre. El término se emplea también para designar a una persona especialmente elegida como protector o guardián"; [56] el tío materno recibe una parte del precio de la novia, el *pushum*, que puede equivaler a un búfalo.[57] Los kohlen van aun más lejos puesto que el precio de la novia es pagado exclusivamente a la madre, a los hermanos y al tío materno; se omite por completo al padre. Respecto de eso Shakespear se formula la misma pregunta que Sternberg a propósito de los gilyak: "¿Será acaso una supervivencia del derecho materno?" [58]

Del mismo modo, Mills interpreta las relaciones especiales con el hermano de la madre, entre los rengma naga, como una supervivencia matrilateral: pelearse con un tío materno es el peor pecado, "un tío materno es como un Dios" dicen los indígenas; puede explotar a sus sobrinos y sobrinas, despojarlos de sus bienes mobiliarios, enfermarlos con su maldición.[59] Una parte del precio de la novia va al tío materno. Es entregado después de la consumación del matrimonio y requiere, por parte del beneficiario, una contra-

[54] N. E. Parry, *The Lakhers*, págs. 239 a 244.

[55] Parry, pág. 243. Véase también Shakespear, *The Lushei Kuki Clans*, págs. 217-219.

[56] *The Lushei Kuki Clans*, pág. XXII.

[57] Ibíd., pág. 49.

[58] Ibíd., pág. 155.

[59] J. P. Mills, *The Rengma Nagas*, págs. 137-138. De donde proviene sin duda el origen del proverbio: "Que primero muera el tío, luego buscaré al diablo" (R. P. Gurdon, *Some Assamese Proverbs*, op. cit., págs. 70-71).

prestación bajo la forma de un regalo de carne. Cuando el matrimonio es estéril, se ofrecerá un regalo suplementario al tío, al que se supone es capaz de impedir la concepción de su sobrina.[60] Los sema naga conocen la misma prohibición entre el tío materno y sus sobrinos y sobrinas. Cuando la sobrina se casa, se realiza un intercambio de regalos: el tío hace un regalo a su sobrina y recibe del marido de ella un regalo en devolución.[61]

Con esas pocas indicaciones se ve que el rol de protector o de dominador desempeñado por el tío materno y su derecho a menudo preferencial al precio de la novia, se encuentran, con caracteres idénticos, en todos los sistemas simples de intercambio generalizado que examinamos. No se trataría, pues, de una curiosidad propia de tal o cual grupo y explicable por su historia particular. Estamos en presencia de un gran fenómeno estructural, del que sólo es posible dar cuenta en términos generales: *aunque en un sistema de intercambio generalizado A sólo sea deudor de B, del que recibe sus esposas, y por la misma razón B de C, C de n, y n de A, en la ocasión de cada matrimonio todo sucede como si B tuviera también una deuda directa respecto de n, C respecto de A, n respecto de B y A respecto de C.*[62] El hecho de que por lo menos entre los gilyak, esta segunda deuda se pague con mujeres, sugiere que es del mismo tipo que la primera.

En la mayoría de los sistemas de intercambio generalizado de Asia del Sur este fenómeno va acompañado por otro, que le es simétrico; nos referimos al rol desempeñado por la hermana del padre y el linaje de su marido y de sus hijos en el matrimonio de su sobrino. La hermana del padre del novio hace a la novia las invitaciones rituales para ir a la casa de los padres del novio;[63] también desempeña un papel predominante en el ceremonial del matrimonio, mientras que el padre es excluido del cortejo nupcial,[64] y es ella quien llena la función de intermediaria en el momento de las iniciaciones.[65] Tampoco olvidemos que, en los lhota naga, los maridos de las mujeres del clan del novio la ayudan a cumplir sus obligaciones para con sus futuros parientes políticos.[66] Por fin recordemos que en los haka chin y en los katchin, las hermanas del novio (en todo caso, la hermana mayor) ayudan a pagar el precio de la novia, y que los padres de la novia se abstienen de toda participación en el ceremonial;[67] por lo contrario, la muchacha es asistida por el

[60] Mills, *The Rengma Nagas*, pág. 208.

[61] J. H. Hutton, *The Sema Nagas*, pág. 137.

[62] [Lo que puede haber de acertado en la confusa hipótesis de Lane ("Structural Contrast between Symmetric and Asymmetric Marriage Systems: a Fallacy", *Southwestern Journal of Anthropology*, 1, 1961) se encuentra ya expresamente formulado en este pasaje, que si ese autor lo hubiera leído, se habría evitado ciertos bochornos (cf. Leach, "Asymmetric Marriage Rules, Status Difference and Direct Reciprocity: Comments on an Alleged Fallacy", *Southwestern Journal of Anthropology*, 4, 1961).]

[63] Mills, *The Rengma Nagas*, pág. 21.

[64] Hutton, *The Sema Nagas*, pág. 241.

[65] Mills, *The Rengma Nagas*, pág. 209.

[66] Mills, *The Lhota Nagas*, pág. 149.

[67] W. R. Head, *Handbook*, pág. 2; W. J. S. Carrapiet, op. cit., pág. 34; Ch. Gilhodes, *The Katchins*, pág. 217.

linaje materno; el tío y la tía reciben, por otra parte, una parte considerable del precio, bajo las formas del *pu man* y del *ni man*.[68]

No existe, por cierto, necesidad alguna y ni siquiera ningún pretexto para tratar esas particularidades como supervivencias matrilineales; pero ¿no expresan ellas una especie de reacción femenina, o desde el punto de vista femenino, sobre el conjunto del sistema? Esos regímenes patrilineales y patrilocales, que condenan a las mujeres al duro destino de un exilio teóricamente sin retorno en casas extranjeras, diferentes a menudo en la lengua y en las costumbres, no excluyen sin embargo una cierta solidaridad en la línea femenina; tal vez hasta la susciten. Ya describimos el antagonismo latente entre *mayu ni* y *dama ni* en los katchin, y los múltiples procedimientos por los cuales los *mayu ni* aseguran su derecho de control y su poder de protección sobre sus hijas, aun después del matrimonio.[69] Pero hay algo más: aunque en el seno de la misma casa las generaciones femeninas sucesivas provienen de tantos orígenes diferentes como grupos *partenaires* existen en el ciclo de los intercambios matrimoniales, parece entreverse algo más o menos semejante a la voluntad de los linajes femeninos de afirmarse como formaciones homogéneas. En los haka chin, la hija responde para el *pun taw* (precio principal) de su madre.[70] Por otra parte, es el tío materno quien reivindica el *shé* (precio de la muerte) de la madre,[71] pero con la siguiente reserva: cuando muere un padre, se abre la tumba del difunto y se retiran de allí las riquezas que fueron enterradas con él; las riquezas pasan a las hermanas del nuevo difunto o, en su ausencia, a sus hijas. Si los parientes varones reclaman las riquezas, las mujeres, en represalia, los privarán de sus *shé* o de su *pun taw*.[72] Y, en ciertas circunstancias, las hijas pueden heredar una parte de lo que todavía se debe, a su muerte, del *hlawn* de su madre. El *hlawn* es la dote, entregada a la muchacha por su hermano, y si éste falta al pago, la mujer captura el *pu man*, que fue entregado para ella, en provecho de sus hijas.[73]

Sin duda, estas costumbres marcan un antagonismo latente entre linajes femeninos y linajes masculinos, estén estos últimos formados por padres y hermanos o bien por tíos y cuñados; pero sobre todo revelan una actitud frente al sistema. Puesto que una mujer no puede ubicar al mismo nivel el linaje del cual proviene su madre (y por el cual, sin duda, le transmitió nostalgias) y el clan en el que irá a vivir la misma existencia lejana y aislada, que es la suerte de las hijas nacidas bajo regímenes patrilineales y armónicos. Antepasados maternos humanos, antepasados paternos animales, tío que salva a su hermana y a su sobrina de las garras del oso capturador, toda esa mitología gilyak está profundamente impregnada de una poesía que de buena gana podría llamarse femenina; que, de hecho, parece representar el sistema matri-

68 Cf. capítulo XVI.
69 Cf. capítulo XVI.
70 Head, pág. 7.
71 Head, pág. 30.
72 Ibíd., págs. 30-31.
73 Ibíd., pág. 13.

monial visto por las mujeres o, cuando menos, por los hermanos de esas mujeres, siempre listos a sobreestimar la pérdida que hacen, al desasirse de sus hermanas, en relación con la ganancia que realizan al procurarse esposas. Para decirlo aun más claramente: es la mitología de un sistema lineal, opuesto a un sistema familiar y agnático, donde el hermano (como se mostró en varias ocasiones) iguala o sobrepasa, en relación con su hermana, los derechos que el padre puede ejercer sobre su hija. Tendremos que recordar eso a propósito de los shang de la China arcaica, donde era el hermano, antes que los hijos, quien sucedía al hermano.[74]

Granet, al evocar un período más reciente, escribe que "el hecho significativo es que el sentimiento más fuerte al que daba nacimiento la práctica de la exogamia era, en las mujeres, el de expatriación". Las canciones antiguas lo expresan por medio de una fórmula-verso: "Toda hija que se casa deja lejos a hermanos y padres..." Cuando las canciones de amor exaltan la felicidad de los esposos, dicen que existe entre ellos una comprensión *fraterna*... Pero, a la inversa, una de las características de la vida conyugal, en *su comienzo*, tanto en los chinos como en sus vecinos bárbaros, es la extrema dificultad del acercamiento entre esposos (unidos por una unión exógama). Se necesitan no menos de tres años para que el matrimonio sea definitivo, tanto en esos bárbaros como en los antiguos chinos y, entre estos últimos, un marido sólo lograba la primera sonrisa de su mujer al cabo de tres años. Durante tres años, entre los bárbaros, la nueva desposada (que gozaba de una entera libertad sexual) llevaba una vida de soltera: se nos dice que sus hermanos se mostraban entonces extremadamente celosos. En China, en las canciones del tipo de la *mal casada*, la esposa que no puede ufanarse de comprenderse con su marido como con un hermano, exclama de modo curioso "mis hermanos no lo sabrán jamás: se reirían y burlarían".[75]

En suma, tal es la actitud que logra su mayor desarrollo entre los yakut, con la costumbre —enriquecida con una producción folklórica alrededor del tema de la "hermana-amante"— llamada *chotunnur*: los hermanos desfloran a su hermana antes de dejarla partir en matrimonio exógamo.[76] Se vuelve a encontrar el eco de esa costumbre hasta en el Cáucaso, entre los pachav, donde la hija única "adopta" a un hermano de ocasión, para desempeñar cerca de ella el rol habitual de hermano, de casto compañero de cama.[77] Si el sistema gilyak supone las mismas consecuencias, no se tendrá dificultad en interpretar la curiosa distinción entre las diferentes formas de incesto en los animales: "Los gilyak están de verdad tan profundamente convencidos de que sus reglas de matrimonio se fundan en la naturaleza de las cosas que las aplican incluso a su animal doméstico: el perro. Creen que también entre los perros, herma-

[74] Cf. capítulo XX.

[75] M. Granet, *Catégories*, págs. 148 y 152; encontramos todas esas costumbres vivas aún en el sudeste de Asia. (Cf. capítulo XVI.)

[76] Czaplicka, op. cit., pág. 113.

[77] Dubois de Monpereux (1839), citado por M. Kovalevski, La famille matriarcale au Caucase, *L'Anthropologie*, vol., 4, 1893.

nos y hermanas no pueden acoplarse. Las raras excepciones que se producen son atribuidas a la influencia de un mal espíritu, *milk*, y en consecuencia cuando un gilyak es por casualidad testigo de un acto incestuoso entre perros, debe matar al animal so pena de hacer recaer la culpa sobre él mismo. La ejecución del perro es una ceremonia religiosa; primero se lo estrangula, luego se arroja su sangre a los cuatro rincones del mundo. Sin embargo, para el perro esa ceremonia no es más que el castigo del incesto. Es curioso observar que los gilyak toleran el incesto entre perros de generaciones consecutivas, entre madre e hijo, etcétera." [78]

Por fin, esas consideraciones son esenciales para la buena interpretación de los sistemas de la Europa oriental antigua, totalmente impregnada de esa solidaridad fraterna, donde también es hacia el tío materno que se dirige la novia en llanto la noche anterior a la separación.[79] Como tendremos ocasión de mostrar, esas afinidades atestiguan la unidad topológica de un amplio sistema que podríamos llamar, desde ese punto de vista, euroasiático.

Todo esto está presente en las costumbres que describimos, pero también hay otra cosa: puesto que, por una parte, el tío materno de la novia desempeña un rol más importante todavía que su hermano y que, por otra parte, en ciertos sistemas por lo menos, ese rol aparece como el término de una oposición cuyo otro extremo es ocupado por la hermana del padre del novio, y los dos roles son antagónicos. El hermano de la madre (a veces su mujer) protege a la novia y atrasa, con sus exigencias, su partida hacia su nueva vivienda (recordemos la conducta de la tía en el matrimonio haka chin); por lo contrario, la hermana del padre del novio toma la iniciativa y trata de obligar a la novia para que vaya a la casa de sus parientes políticos. Las dos funciones son entonces al mismo tiempo correlativas y opuestas. ¿Qué significa esto? Todos los sistemas tratados imponen o preconizan el matrimonio con la hija de la hermana del padre. Ahora bien, los dos actores del proceso son, precisamente, el tío materno de la novia y la tía paterna del novio, vale decir, aquellos que, en ausencia de la reglamentación asimétrica señalada, tendrían un interés por el matrimonio no indirecto, sino directo: el primero, porque su hijo podría casarse con la hermana del novio; la segunda, porque su sobrino podría casarse con su propia hija. Bajo ese doble aspecto positivo y negativo, su función expresa, pues, el abandono o la afirmación de una deuda que resulta del hecho de que, de dos tipos simétricos de matrimonio, uno es prescripto y el otro prohibido. Pero, al mismo tiempo que prohibido, ese último tipo (el matrimonio patrilateral) aparece en las bodas como un fantasma; corroe la conciencia social con una especie de nostalgia y de remordimiento en los que, en último análisis, vemos la razón profunda del papel, en apariencia anormal, desempeñado por el hermano de la madre de la novia, contrariamente a todas las indicaciones del sistema. Esas consideraciones pueden parecer vagas y hasta metafóricas.

[78] Sternberg, pág. 62.

[79] Th. Volkov, Rites et usages nuptiaux de l'Ukraine, *L'Anthropologie*, vols. 2 y 3.

Pero esperamos poder demostrar su fundamento racional cuando formulemos nuestras conclusiones teóricas generales acerca de la naturaleza del intercambio generalizado.

Antes de llegar a ese punto es necesario tratar de relacionar, si es posible, las dos manifestaciones geográficamente aisladas, pero formalmente semejantes, de las formas simples del intercambio generalizado que observamos y describimos en las dos extremidades del continente asiático.

II

EL SISTEMA CHINO

Capítulo XIX

LA TEORIA DE GRANET

La sociología contemporánea presenta extrañas paradojas. *Formes élémentaires de la vie religieuse* fue escrita por un hombre de sólida preparación en filosofía e historia de las religiones, pero que carecía de conocimiento directo de Australia o cualquier otra región del mundo habitada por poblaciones primitivas. Ahora bien, ¿cuál es el crédito que actualmente merece su teoría general acerca del origen de la vida religiosa, basada sobre el análisis de los hechos australianos? Como teoría de la religión, *Formes* es inaceptable; en cambio, los especialistas más distinguidos de la sociología australiana, Radcliffe Brown y Elkin, están de acuerdo en encontrar allí una inspiración siempre viva.[1] Durkheim fracasó en el campo en que más preparado estaba, mientras que la parte más osada de su empresa —la reconstitución, sobre documentos, de la vida social y espiritual de un grupo primitivo— después de pasados treinta años nada perdió de su fecundidad. Con sus *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*,[2] Granet nos pone en presencia de una situación análoga pero inversa.

En esa obra, un sinólogo proporciona una contribución decisiva a la teoría general de los sistemas de parentesco; pero presenta sus descubrimientos bajo la forma de los hechos chinos y de interpretaciones de la realidad china. Sin embargo, cuando se las considera bajo ese ángulo especial, esas interpretaciones se muestran confusas y contradictorias y los sinólogos las recibieron con desconfianza aun cuando sus propios análisis no las contradicen. Entonces es posible que aquí el especialista se salga del papel que le corresponde; sin embargo, logra llegar a verdades teóricas de un alcance más general y más elevado.

¿Cuáles son esas verdades? Más que cualquier otro, Granet contribuye a disipar el error de la sociología tradicional que ve, en la filiación unilateral, un principio fundamental del parentesco primitivo: "Los hechos chinos . . . no llevan en modo alguno a imaginar que la organización del parentesco en un comienzo se haya regido por un principio *unilateral de filiación*." [3] Luego, y volviendo sobre la hipótesis demasiado simplista de la anterioridad de la filiación matrilineal propuesta en su *Civilisation chinoise*,[4] Granet logra a tra-

[1] A. R. Radcliffe Brown, On the Concept of Function in Social Science, *American Anthropologist*, vol. 37, 1935, pág. 394; A. P. Elkin, Informe de W. Lloyd Warner, A Black Civilization, en *Oceania*, vol. 1, 1937-1938, pág. 119.

[2] Granet, op. cit.

[3] M. Granet, op cit., pág. 2.

[4] Granet, *La civilisation chinoise*, París, 1929.

vés de un contexto de hechos chinos extremadamente dudosos, es necesario confesarlo, el sistema de las generaciones alternadas que resultan de un régimen de filiación bilateral, sistema atestiguado hoy en numerosas regiones del mundo:[5] "¿En qué condiciones pudo funcionar un sistema gobernado por las obligaciones del paralelismo y de la exogamia si el nombre de familia dependía de los hombres y las denominaciones de las mujeres?" [6] Esas condiciones luego se definen con un rigor teórico que la observación de los grupos que utilizan ese sistema confirma en todos los detalles. En tercer lugar, Granet formula, sin conocimiento aparente de las sugestiones análogas de Williams y de Fortune,[7] una teoría positiva y estructural de la prohibición del incesto y de la exogamia: "Los hechos chinos... no llevan... a pensar que las costumbres relativas al matrimonio fueron en primer lugar dominadas por la voluntad de *prohibir*, en virtud de ciertas reglas de filiación, ciertos matrimonios. Esas costumbres aparecen como la expresión de una tendencia a regular la *circulación* de esas prestaciones particularmente eficaces que son las prestaciones de mujeres, de modo de obtener *devoluciones* regulares, favorables al mantenimiento de un cierto equilibrio entre grupos tradicionalmente asociados." [8] Sin duda, esa perspectiva proviene directamente del *Essai sur le Don*, pero Granet supo desarrollarla y ejemplificarla con una fuerza y una persuasión excepcionales.

Sobre la base de esa idea de que las reglas del matrimonio están siempre destinadas a fundar un sistema de intercambio, Granet intentó reconstruir la evolución del sistema chino; dejando por el momento de lado la cuestión de establecer el valor de su reconstrucción desde el punto de vista de los hechos chinos, debe rendírsele homenaje por formular una clasificación ("*chassé-croisé*" e "intercambio diferido"), respecto de la cual en este libro nos dedicamos a demostrar que proporciona la única base posible para el estudio de los sistemas de parentesco ("intercambio restringido" e "intercambio generalizado"). Aquí Granet parece haber trabajado como francotirador; no se encuentra ninguna indicación que sugiera un conocimiento de Hodson o de Held, los únicos que, en el momento en que Granet escribía, tenían un presentimiento del problema y de su solución. Por ello resulta aun más notable su descubrimiento. Pero las consecuencias teóricas de su libro pasaron inadvertidas, pues en ningún lugar se presentan como tales. Granet sólo creyó descubrir rasgos sensacionales de la sociología china, sin equivalente en el resto del mundo, lo que, desde su punto de vista de sinólogo, les proporcionaba aun más valor. De hecho, volvió a inventar bajo la forma de un pretendido sistema chino de transición que probablemente jamás existió en China —de ahí la desconfianza de sus colegas— el sistema murngin, que verosímil-

[5] Cf. capítulo VIII.

[6] *Catégories*, pág. 105.

[7] F. E. Williams, *Papuans of the Trans-Fly*, Oxford, 1936, págs. 167-170; R. F. Fortune, art. Incest, en *The Encyclopaedia of the Social Sciences*, Nueva York, 1935, págs. 620-622.

[8] *Catégories*, pág. 2.

mente no conocía —pero que existe en Australia—, lo que es suficiente para merecer la admiración de los sociólogos.[9]

¿Cómo explicar esa situación paradójica? Las razones de detalles se deslindarán en el curso de nuestro análisis. Pero, desde ahora, pueden señalarse algunos rasgos generales de interés metodológico. Granet conocía admirablemente la literatura sociológica china, y el mismo olfato que le permitió encontrar en el *Ehr ya* vestigios del matrimonio entre primos cruzados, lo puso sobre la pista de otras particularidades cuya interpretación en verdad presenta (como se verá en este capítulo) dificultades poco comunes. Sea como fuere, una familiaridad suficiente con los problemas de parentesco, no sólo en China sino en el resto del mundo, hubiera podido servir de hilo conductor. Es precisamente esa familiaridad la que está ausente en Granet: de hecho, parece —aparte de los hechos katchin que son esenciales y que pudo encontrar— no conocer con precisión más que los hechos australianos. Y lo que resulta aun más grave es que cree que ese conocimiento es suficiente (tan imbuido está de la idea durkheimiana de que la organización australiana es la más primitiva que se conoce y que puede concebirse). De ahí un doble error: Granet insiste constantemente en la idea de que un sistema matrimonial de cuatro clases (vale decir, fundado simultáneamente en la filiación y en la distinción de las generaciones consecutivas) es el sistema más simple que puede existir: "Cuando se analiza el sistema de nomenclatura que los chinos siguieron en materia de proximidades, parece que partieron del régimen de cohesión más estable (y más simple) que se conozca." [10] Y más lejos: "El conjunto de la nomenclatura *parece* explicarse a partir de la división de comunidades endógamas en dos secciones exógamas, cada una de las cuales se subdivide a su vez en dos *de manera de distinguir las generaciones consecutivas*, y de modo que los matrimonios se realizan *obligatoriamente* entre SECCIONES *exógamas* y GENERACIONES *paralelas*.

"Ese modo de división y ese sistema de alianza matrimonial son bien conocidos y, por otra parte, son *los más simples* que conocemos." [11]

Ahora bien, nada más inexacto que esa afirmación que de un solo golpe deroga las organizaciones dualistas de mitades exogámicas. No faltan ejemplos, que se encuentran en todas las regiones del mundo, de sociedades donde la reciprocidad de los intercambios matrimoniales sólo se funda sobre una distinción entre dos fratrias, sin intervención del principio de las generaciones. Nos limitaremos a un solo ejemplo, el de los bororo. Sin duda, se en-

[9] [Hoy no me cabe duda respecto de que Granet, sin citarlo, fue influido por van Wouden. Pero son tantos los demás aspectos por los que Granet merece la admiración de los sociólogos que la fórmula de arriba no necesita modificarse. En cambio, desconocía la obra de F. A. E. van Wouden (*Sociale structuurtypen in de Groote Oost*, Leiden, 1935) en la época en que escribía este libro, y no es ésa la menor de las lagunas de un trabajo que contiene muchas otras.]

[10] Granet, op. cit., pág. 159.

[11] Pág. 166. En esta cita como en las que siguen respeté la tipografía totalmente "mallarmeana" de Granet.

cuentra en esos indígenas una forma de matrimonio preferencial con uno o varios clanes determinados, miembros de la fratria prescripta por la regla de exogamia. Pero la distinción de las generaciones no existe y se encuentran dos formas frecuentes de matrimonio: el matrimonio avuncular (con la hermana del padre) que no excluye un matrimonio anterior en la generación del sujeto, y el matrimonio, simultáneo o consecutivo, con una mujer y con su hija. En tal caso, la reciprocidad es tratada de modo global, como un intercambio en bloque entre las fratrias. De ningún modo se tiene en cuenta la necesidad (que aparece como un refinamiento lógico) de compensar en la generación siguiente, mediante contraprestaciones, las prestaciones de esposas que se producen entre adultos de la generación actual. Granet toma entonces, como punto de partida de su reconstrucción, un sistema (el sistema kariera) que es ya de una gran complejidad. No debe asombrarnos de que luego esté condenado a construir sistemas aun más complejos; en realidad tan complejos que ya no encuentran verificaciones en los hechos.

El segundo aspecto del error de Granet es la causa de su interpretación de los sistemas australianos (y en particular del sistema kariera) como sistemas de gran antigüedad. Cuando cree encontrar en China vestigios de sistemas del mismo tipo, los clasifica de inmediato en el período más arcaico, porque a su entender no existe duda alguna respecto de que el aspecto "australoïde" de la sociología china sea también el más primitivo. Tales perspectivas eran bastantes comunes a fines del siglo XIX, pero hoy sabemos que el carácter arcaico de la cultura material de los australianos no tiene correspondencia en el dominio de las instituciones sociales; que ellas resultan, por lo contrario, de una larga serie de elaboraciones reflexionadas y reformas sistemáticas y que, en suma, la sociología australiana de la familia es, si así puede decirse, una "sociología planificada".[12] Si Granet hubiera tenido conciencia de ese aspecto de la cuestión, sin duda habría hecho una comparación que hubiera modificado profundamente su esquema: tal vez no haya, en toda la historia de la humanidad, coyuntura que recuerde con más exactitud las palabras y concilios de ancianos, en el transcurso de los cuales se elaboraron los sistemas australianos, que la China de la reforma confuciana. Porque la China de ese período y Australia presentan dos ejemplos, igualmente sorprendentes, de una sociedad que intenta formular un código racional de parentesco y del matrimonio. La sugestión que resulta inmediatamente de esa observación es que, si las modalidades de organización de la familia no son de un número ilimitado, en esa época los sistemas chinos y australianos, por proceder con la misma preocupación racionalizadora, debieron presentar aspectos convergentes. La aparición de una terminología que recuerda el matrimonio bilateral con la prima cruzada y el intercambio de las hermanas, en el *Ehr ya*, resulta totalmente natural dentro de esa perspectiva. Granet, por lo contrario, al descubrir la fecha, aunque aproximativa de este documento, se encuentra obligado a situar el sistema correspondiente en un pasado arcaico y ello sin nada que lo atestigüe.

[12] Cf. capítulo XI.

A este doble error metodológico se agrega un tercero, también imputable a lo que gustaríamos llamar "la deformación australiana". Cuando Granet escribe "no hay razón alguna para suponer que el sistema denominado de las cuatro clases fuera precedido por algún otro sistema",[13] no sólo afirma la anterioridad de ese sistema respecto de todo otro sistema de clases; al mismo tiempo excluye la existencia de todo sistema de intercambio matrimonial en el que las clases no estuvieran explícita o implícitamente presentes. Así, no podría haber matrimonio bilateral entre primos cruzados sin una división del grupo en cuatro clases y, de acuerdo con la hipótesis particular que adopta, no podría haber matrimonio unilateral con la hija del hermano de la madre sin un sistema de ocho clases. Ahora bien, ambas cosas no forzosamente están relacionadas. Un sistema de clases no es más que uno de los medios posibles para establecer una cierta forma de reciprocidad; el matrimonio preferencial es otro medio, con resultados idénticos en ambos procedimientos. Bien puede decirse que en una sociedad que practica el matrimonio con la prima cruzada bilateral todo sucede como si estuviera en vigencia un sistema de cuatro clases; pero no por ello se deduce que los cónyuges posibles se distribuyan efectivamente en cuatro clases, nombradas o no nombradas. La existencia de un sistema de clases nunca puede postularse sobre la base de sus efectos, puesto que siempre pueden obtenerse efectos similares de otro modo. Los especialistas en sociología australiana están familiarizados con ese problema.

Granet mismo tenía una intuición sociológica demasiado fina y penetrante como para, por lo menos, dejarlo de percibir. Si su crítica a la terminología tradicional del matrimonio de los primos cruzados está impregnada del equívoco que se acaba de señalar, sin embargo, por momentos parece haber percibido nítidamente el problema: "las categorías se definen por términos que señalan... relaciones", y también: "esos términos señalan menos *clases de individuos* que *categorías de relaciones*". Es así que también se propone hablar de categorías y no de clases. Pero, ¿qué queda de la distinción cuando se definen las *categorías* como *grupos cerrados*?: "Diremos pues que las comunidades chinas antiguamente parecen haber sido grupos *cerrados* divididos en cuatro *categorías* (matrimoniales)."[14] Y toda la obra muestra de modo claro hasta qué punto Granet está dominado por la teoría de las clases. Su crítica de la noción de "primo cruzado"[15] resulta falsa, precisamente porque equivale a interpretar, en términos de lógica de las clases, una noción que proviene de una lógica de las relaciones. Clases o categorías, poco importa. El hecho importante es que la sociedad primitiva regula los intercambios matrimoniales, sea por el establecimiento de clases *o* categorías, sea por la definición de relaciones de parentesco dotadas de un valor preferencial. Los dos métodos pueden desembocar en resultados equivalentes. Sin embargo, en ausencia de toda evidencia externa no podemos pasar del resultado, dado o inferido, al método efectivamente empleado. Un ejemplo ilustrará nuestro

[13] Granet, *Catégories*, pág. 169.

[14] Ibíd., págs. 169-171.

[15] Ibíd., págs. 166-168.

razonamiento: pueden tenerse serias razones para suponer que una población desaparecida practicara cierto culto religioso; no por ello podría concluirse que esa población construía templos, a menos que el arqueólogo descubra huellas de construcciones. Porque un templo es un medio de ejercer un culto, pero no el único posible. Del mismo modo, Granet encuentra entre los chinos vestigios que tienden a sugerir un cierto tipo de matrimonio. Esto no basta para deducir la existencia de instituciones precisas tales como la que implican el tipo de matrimonio en cuestión, puesto que éste puede realizarse de un modo diferente al de esas instituciones.

Este equívoco comprometió gravemente la influencia que, con justicia, hubieran debido ejercer las ideas sociológicas de Granet. Sus críticos a menudo se exasperaron por su tendencia a hablar de ciertas instituciones chinas hipotéticas (sistema de cuatro clases, sistema de ocho clases) como de realidades objetivas, mientras que nada atestiguaba su existencia en los documentos disponibles. Se podría decir que el trabajo de Granet era pura fantasía.[16] Eso es descuidar las observaciones sobre la base de las cuales Granet procedió a una reconstrucción que en realidad es arbitraria pero que ofrece al sociólogo material para provechosa reflexiones.

Despejado el terreno mediante estas observaciones preliminares, podemos pasar al estudio de los datos recogidos por Granet. Nos proponemos mostrar que esos hechos tal vez no tengan influencia alguna sobre el sistema matrimonial, como lo sugirieron algunos de sus adversarios, pero que, en el caso de que la tengan, deben interpretarse de modo diferente: o bien porque provienen de culturas y reglas de matrimonio heterogéneas que coexistieron en China en el mismo momento; o bien porque se ordenan en una secuencia histórica inversa a la propuesta por Granet. Corresponde a los sinólogos el juzgar cuál de esas hipótesis refleja mejor los hechos conocidos. Desde el punto de vista particular de nuestro trabajo conducen al mismo resultado: las reglas del matrimonio fundadas en el intercambio generalizado debieron, en cierto período de la historia china o, por lo menos, en ciertas regiones de China, establecer un puente entre los sistemas, idénticos entre sí, del extremo sur y del extremo norte: por una parte katchin y por la otra gilyak.

Puede resumirse la argumentación de Granet como sigue: una cantidad considerable de hechos, tomados principalmente de la organización del culto de los antepasados y de la reglamentación de los grados de duelo, sugiere que los antiguos chinos concibieron el parentesco, no bajo forma de una serie de *grados*, sino como una jerarquía de *categorías*.[17] Por otra parte, la distinción fundamental entre *próximos internos* (todos los miembros del mismo clan agnático, más las mujeres casadas en el clan) y *próximos externos* (todos los próximos restantes que son miembros de clanes diferentes) implica que debe establecerse un sistema de equivalencias entre las dos categorías. Ese sistema de equivalencias debe responder a una doble condición: el matrimonio se realiza entre los que llevan nombres de familias *diferentes* y que

[16] Cf. capítulo siguiente.

[17] Granet, *Catégories*, pág. 22.

son miembros de generaciones *idénticas*. Sólo en ese caso el sistema puede funcionar; de allí el horror que se siente, en el derecho familiar chino, ante los matrimonios contraídos entre miembros de dos generaciones consecutivas, más fuerte aún que el horror al incesto propiamente dicho.[18] Ahora bien, "para evitar toda oblicuidad y todo desequilibrio, bastaría que los matrimonios se realizaran *siempre* entre primos y primas no agnáticas".[19] Incluso en el Código Civil chino moderno, el artículo 983 debe, "*de modo por completo implícito*, por una disposición artificiosa del texto",[20] legalizar el sororato y el levirato, compañeros habituales del matrimonio entre primos cruzados, y al matrimonio entre primos (allegados o consanguíneos) que no sean agnáticos, vale decir, que incluyen a los primos cruzados.

Semejante sistema, fundado en el matrimonio de los primos cruzados y en la oposición de las generaciones consecutivas, puede fácilmente interpretarse en función del principio de las generaciones alternadas: en aquellos grupos que practican la filiación bilateral (vale decir, donde el nombre local se transmite en línea materna y el nombre familiar en línea paterna, o viceversa) el estado civil de cada individuo se expresa por un binomio, que comprende sólo uno de los términos del binomio paterno y sólo uno de los términos del binomio materno. El binomio de los padres sólo se vuelve a formar en la generación de los hijos de sus hijos. Se puede entonces decir que los hijos se *oponen* a sus padres, pero que los nietos *reproducen* a sus abuelos.

Toda la teoría de los sistemas australianos se aclaró con la introducción de la noción de las generaciones alternadas,[21] y hechos similares se acumularon en otras regiones del mundo.[22] Granet se preocupaba poco por las referencias y nos preguntamos si conoció esos hechos, o si a propósito de los documentos chinos volvió a inventar de modo independiente la teoría. Sea como fuere, se apoya en dos argumentos para postular la existencia arcaica en China de un sistema de generaciones alternas: en primer lugar, el orden *tchao mu* sobre el cual volveremos y que implica que, en tiempos ancestrales, padre e hijo figuran siempre en categorías diferentes, abuelo y nieto en categorías idénticas;[23] luego, la tradición antigua según la cual el nombre personal es dado por la madre y el nombre de familia por el padre.[24] Esa tradición se halla confirmada por el uso muy reciente de los *pei fen tseu*, que individualizan a los miembros de una misma familia, según la generación y la edad relativa de cada uno.

Se llega entonces a la hipótesis de que el sistema chino arcaico *hubiera podido* fundarse en la alianza recíproca de dos grupos exogámicos, al inter-

18 Ibíd., págs. 34-49.
19 Ibíd., pág. 37.
20 Ibíd., pág. 14.
21 Cf. capítulo XI.
22 Cf. capítulo VIII.
23 Granet, *Catégories*, págs. 3-6.
24 Ibíd., págs. 83-102.

cambiar a sus hijas según el principio de la equivalencia de las generaciones. O sea un sistema de cuatro clases matrimoniales, con matrimonio entre las dos clases de la generación superior (padres) y entre las dos clases de la generación inferior (hijos), cada una acoplada por pares. Tal sistema evidentemente se fundaría en el matrimonio con la prima cruzada bilateral; o, más exactamente, todos los primos cruzados provenientes de ese sistema serían bilaterales. Suponiendo que tal sistema haya realmente existido, Granet se dirige a la nomenclatura para descubrir su prueba. El término *kou* significa al mismo tiempo "suegra" y "hermana del padre"; el término *kieou*, "suegro" y "hermano de la madre" al mismo tiempo.[25] Sin embargo, "hombres y mujeres confunden con su Padre a los Hermanos de su Padre (*fou*) y con su Madre a las Hermanas de su Madre (*mou*)".[26] En la generación inferior se repite la misma dicotomía de tal modo que sólo se requieren cuatro términos para designar a los miembros de la generación superior, o bien a los miembros de la generación inferior, a la del sujeto: "De donde *parece* resultar, *puesto que 'Padres' y 'Madres' son esposos y esposas*, que 'Tías' y 'Tíos' *también* son esposas y esposos... Esa nomenclatura parece concebida por una *comunidad endógama y bipartita*, cuyas dos *secciones* serían *exógamas*." [27] Al doble sentido de los términos *kou* y *kieou* corresponde un doble sentido del término *cheng*: "Un hombre llama *cheng* tanto al 'Hijo de su Hermana' como al 'Marido de su Hija'. Unicamente el término *tche* tiene sólo el sentido de 'Sobrina'. Esa excepción parece explicarse por el desarrollo de la institución de la poliginia." [28] Granet alude aquí a la costumbre de desposar simultáneamente a hermanas y a su sobrina. Volveremos más adelante sobre ese punto.

Esas inferencias terminológicas tienen un valor considerable. Pero Granet estaba convencido, por una parte, de que el sistema de las generaciones alternadas, con matrimonio entre primos cruzados bilaterales, era el más simple que pudiera concebirse y, por otra parte, de que un sistema de tipo australiano no podía pertenecer más que a un período extremadamente primitivo de la sociedad china. Tuvo entonces que proclamar su anterioridad respecto de toda otra forma detectable en el lenguaje y en las instituciones; por ello mismo se condenaba a tratar a todos los hechos que no encuadraban con la fórmula original como índices de una evolución ulterior. ¿Por qué una evolución histórica y no simplemente la coexistencia, en el mismo período, de formas heterogéneas según las regiones o las capas sociales? Es un problema que nos llevaría mucho más allá del campo de ese estudio. Granet siempre dedicó una profunda atención a la coexistencia histórica de los chinos propiamente dichos y de los bárbaros. Por otra parte, el plan de toda su obra tiene como fin, por lo menos en parte, poner en evidencia la oposición de las costumbres

[25] Ibíd., pág. 43.
[26] Ibíd., pág. 165.
[27] Ibíd., pág. 165.
[28] Ibíd., pág. 166.

campesinas [29] y de las instituciones feudales,[30] o, como dice en las *Catégories*, la oposición entre *costumbres* y *ritos*. En la introducción a las *Danses et légendes* se lo siente dudar acerca del sentido de esa oposición: ¿antagonismo de dos culturas o etapas de un mismo desarrollo? Si bien reconoce todavía que las dos hipótesis son igualmente "ideológicas",[31] se ve ya en qué dirección va, sin embargo, a comprometerse: "Pienso... haber transmitido que existen medios (a pesar de los vicios de los documentos y con ayuda de extrapolaciones justificadas) para escribir una *historia evolutiva* de las instituciones chinas... Después de practicar, con la organización basada en clanes, un sistema de prestaciones alternativas totales que asegura el mecanismo general de la vida social —después de pasar por el régimen del potlatch y crear jefaturas— China llegó a edificar un sistema feudal apoyado sobre el principio de intercambios regulados protocolarmente... mientras que, desarrollándose al mismo paso, aparecieron en la familia la autoridad paterna y el parentesco individual." [32] Las *Catégories matrimoniales* representan, sin duda, el punto culminante de ese ardor evolucionista, cuyo homenaje recibe (y sin duda, desgraciadamente, merece) la escuela sociológica.

"En China los *ritos* y las *leyes* sólo limitan las elecciones matrimoniales al prohibir toda unión endógama u oblicua... Entre ese régimen de libertad relativa y el de estrictas predestinaciones que impone la división en cuatro categorías, un régimen de transición parece haber permitido una cierta *libertad* de maniobra." [33] El punto de partida de Granet reside, pues, menos en la comprobación de una cierta evolución histórica que en el reconocimiento de una necesidad lógica. Entre el régimen estrictamente determinado, que postula como representante de la etapa arcaica, y la libertad moderna, debió existir, por lo menos, una forma de transición; y es la que se propone reconstruir. Detengámonos un instante en este punto. El régimen denominado de las cuatro clases no está atestiguado en ninguna parte de China (aunque los documentos antiguos y las observaciones actuales sugieren como altamente probable que en una cierta época, o en ciertas regiones de China, todo hubiera pasado —o pasa aún hoy en día— *como si* tal sistema hubiera estado, o aún estuviese, en vigencia). Sin embargo la realidad del sistema no es más que una hipótesis y cuando se admite, como lo hace Granet, que la lógica interna de la hipótesis impone una segunda hipótesis, cuya base objetiva es infinitamente más débil que la de la hipótesis inicial, se construye un edificio tal vez seductor desde el punto de vista de una cierta estética lógica, pero cuyo plan no puede aprobar la crítica histórica, puesto que, en fin de cuentas, es la hipótesis más menuda la que recibirá la carga de la construcción. Para tomar nuevamente uno de los términos de Granet, el método que

29 *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*. París, 1919.
30 *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 vols., París, 1926.
31 Vol. I, pág. 23.
32 Ibíd., págs. 58-59.
33 *Catégories*, pág. 187

sigue es esencialmente "ideológico", y a cada instante uno se siente obligado a luchar contra el malestar que provoca, con el fin de no negar a los hechos o a los embriones de hechos— que emergen aquí y allá todo el crédito que merecen. ¿Cuáles son esos hechos? Intentaremos seguir lo más fielmente posible la exposición, a menudo oscura, de Granet.

El desdoblamiento hipotético del sistema (en sí mismo hipotético) de cuatro clases en un sistema de ocho clases es sugerido, en primer lugar, por la forma que tomó el orden *tchao mu* en los nobles. No sólo las generaciones consecutivas se oponen, sino que aparece una subdistinción entre el abuelo y el nieto, que obliga a remontar el culto ancestral hasta el tatarabuelo. Ahora bien, "cuando los 'Nietos' deben distinguirse de los 'Abuelos', cuando el Tatarabuelo no puede confundirse con el Abuelo, y cuando, a cuatro generaciones de Antepasados, se oponen, *componiendo el conjunto de 'todo' agrupamiento del culto, a cuatro generaciones de vivientes*, ¿no residiría la razón en que, por el efecto de una cierta bipartición, el número de las categorías debió multiplicarse por dos?" [34] Para que la hipótesis pueda aceptarse es necesario que evidentemente no afecte a la terminología testimoniada. Recordamos el doble sentido de los términos *kieou* y *cheng*, *kou* y del sentido del término *tche*. Pero es necesario completar el análisis de esos términos con una indicación suplementaria: cuando se emplean *kieou* y *cheng* como términos de denominación, sólo pueden (por ser recíprocos) servir entre hombres; y, en el mismo caso y por la misma razón, *kou* y *tche* son exclusivamente empleados entre mujeres. La terminología coincide entonces con un sistema exclusivo de matrimonio entre primos cruzados bilaterales, a condición de que las mujeres sigan casándose con el hijo de la hermana de su padre, y los hombres con la hija del hermano de su madre; vale decir, un sistema que opera una dicotomía entre los dos tipos de primos cruzados, matrilateral y patrilateral. Granet puede así formular su hipótesis: "*¿Basta con admitir que* -al dejar de casarse con las Hijas de sus 'Tías' (paternas)... *los hombres fueron los esposos predestinados de las Hijas de sus 'Tíos'* (maternos)... *para que* las reglas del templo ancestral y las del 'orden *tchao mu*' *reciban una explicación que dé totalmente cuenta de ellas y que parezca ser la única que pueda hacerlo?*" [35]

Las páginas 187 a 200 de la obra están consagradas a uno de los raros análisis teóricos de las formas elementales (intercambio restringido e intercambio generalizado) del intercambio matrimonial que actualmente se encuentra en la literatura, y su excelencia sólo deja lugar a dos reservas: en primer lugar, la excesiva complicación de los símbolos empleados que oscurece la demostración; luego, y sobre todo, la deformación evolucionista que impide a Granet percibir que intercambio restringido e intercambio generalizado son dos modalidades elementales, y no dos etapas de un mismo proceso. El intercambio generalizado se le aparece como una transformación del intercambio restringido, que se dirige hacia una mayor complejidad. Como co-

[34] *Catégories*, pág. 184.

[35] Ibíd., pág. 186.

menzó por adoptar una fórmula —ya demasiado compleja— del intercambio restringido (sistema de cuatro clases), es incapaz de construir la fórmula del intercambio generalizado, salvo bajo la forma, aun más compleja, de un sistema de ocho clases. Hay aquí un error fundamental, puesto que cuando se pasa del intercambio restringido al intercambio generalizado, no es la naturaleza o la cantidad de las cosas intercambiadas lo que se transforma, sino sólo el modo de intercambio. Dicho de otro modo, no se necesita concebir un sistema de ocho clases para dar cuenta del intercambio generalizado; incluso en una comunidad organizada en mitades exogámicas, bastan cuatro clases dispuestas en rotación. El aspecto teórico de ese problema fue estudiado en su conjunto en el capítulo XIII, al cual el lector podrá remitirse. Pero

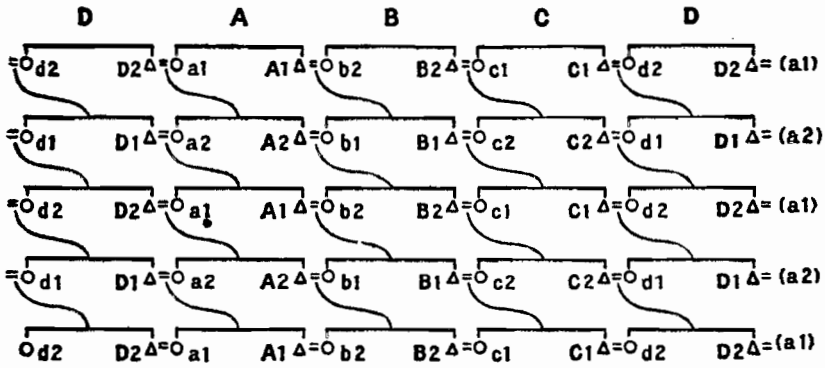


Fig. 57

Granet se dejó conducir hacia un sistema de ocho clases por la exigencia de cuatro generaciones de antepasados en los templos de la nobleza, corroborada por la tradición china según la cual un nuevo linaje puede inaugurarse a partir de la quinta generación. En fin de cuentas, desemboca en la hipótesis de un sistema de transición, caracterizado por el matrimonio con la hija del hermano de la madre, y la división de cada comunidad en cuatro grupos locales matrilineales y dos mitades patrilineales, todas exogámicas (fig. 57).

Se ve que en tal sistema el descendiente sólo repite el ascendiente en línea masculina, a cada cinco generaciones, puesto que una línea patrilineal se conforma necesariamente al modelo: *D2-A2-B2-C2-D2*. Se explicaría así la extensión del orden *tchao mu* al tatarabuelo (el padre continúa oponiéndose al hijo) en los templos de la nobleza, vale decir, de la clase que tiende cada vez más a interpretar en un sentido patrilineal, un sistema en su origen matrilineal (o en todo caso bilateral). Al mismo tiempo, se comprenden otros rasgos de la nomenclatura china. En el sistema que termina de describirse, cada linaje posee dos tipos de allegados: aquellos de quienes recibe esposas y aquellos a quienes entrega esposas: "Los chinos, justamente se sirven de una expresión doble para designar a los allegados: *houen yin*, cuyo primer

término (*houen*) designa a aquellos de quienes se recibió mujer y el segundo (*yin*) a aquellos a quienes se proveyó de esposas."[36] Así, en el esquema precedente, el linaje *D* es *yin*, el linaje *B* es *houen*, en relación con el linaje *A*. Y de modo general, en relación con un linaje determinado, *yin* está a la izquierda y *houen* a la derecha. Es cierto —y Granet lo señala inmediatamente— que la expresión *houen yin* "no implica *ni* que las alianzas (en principio) sean perpetuas, *ni* que sólo se posea dos allegados, uno solo que entregue esposas, uno solo que reciba esposas". De todos modos salvo la distinción entre "mayores" y "menores", entre los hombres sólo se distingue entre *kieou* (tío materno; suegro) y *cheng* (hijo de la hermana; yerno). Aun más, un hombre llama *kieou* no sólo a su tío materno sino al hermano de su mujer, que dará una esposa, o a él mismo (según las costumbres nobles) o a su propio hijo: "esos 'Hermanos de Mujeres' son *por adelantado* tratados como 'Padres de Nueras'. Del mismo modo, la apelación *cheng* se aplica a los sobrinos-yernos y a los maridos de las hermanas, restrospectivamente tratados como yernos de los padres. La terminología parece entonces atestiguar la existencia de dos dinastías de *houen* y de *yin*: "En el sistema de cuatro categorías, *kieou* y *cheng* designan a *dos* GENERACIONES *de allegados*; cuando hay ocho categorías y alianzas en sentido único, *kieou* y *cheng* designan *dos tipos de allegados*." En el mismo sentido, se tiene para una mujer la identificación bajo el mismo término *kou* de las hermanas del padre y de las hermanas del marido.[37]

Tal es la argumentación de Granet, la que debemos completar con una cita, tal vez demasiado larga, con el fin de apreciar su valor metodológico: "Al régimen de las alianzas duplicadas sucedió un régimen de alianzas *en sentido único*. Siempre gobernado por la doble regla de la exogamia y del paralelismo corresponde al reparto de los miembros de la comunidad en ocho categorías, las cuatro categorías de cada una de las dos secciones se distribuyen en *dos parejas*. *Existen motivos para creer que la pertenencia a la categoría estaba determinada en consideración de las Madres*; pero (cualquiera que haya sido la convención que reguló ese detalle) corresponde a la existencia de *cuatro parejas de categorías*, un *reparto en cuatro agrupamientos* (simples o complejos) que pueden ordenarse de modo de constituir (cuatro dinastías femeninas, o también) *cuatro dinastías masculinas*. *Por otra parte, una convención de juego referida a las prestaciones matrimoniales imponía la exportación de las hijas*; así el reparto en ocho categorías se traducía *territorialmente* a una división de la comunidad en CUATRO GRUPOS (repartidos por pares en secciones exógamas) cuyos miembros varones formaban *una dinastía de Padres y de Hijos*, mientras que sus Esposas —Nueras y Suegras unas de las otras— formaban una *dinastía de 'Tías'* (Hermanas de Padres) *y de 'Sobrinas'* (Hijas de Hermanos): tanto del lado 'mujeres' como del lado 'hombres', puede definirse por una *fórmula agnática* las proximidades de las personas destinadas a vivir *sobre el mismo terruño* en razón de matri-

[36] *Catégories*, pág. 210.

[37] Ibíd., pág. 211.

monios que gobierna una convención que parece formulada en términos de *relaciones uterinas*.[38] Es a partir de ese régimen de transición que pudieron desarrollarse las instituciones agnáticas; esas instituciones sólo merecieron ese nombre cuando las dinastías masculinas de los Padres de familia lograron (atacando el principio de la invariabilidad de las alianzas) romper la unidad de las dinastías femeninas de *Matronas* vinculadas entre sí en primer lugar —como los *Padres* lo estaban entre sí— por vínculos que podían ser formulados en términos agnáticos. Pero por *sí misma* la organización, que se traduce por una división en ocho categorías, no atribuye (así como tampoco la organización se expresa por una división en cuatro categorías) primacía alguna a la *filiación* (sea) agnática (sea uterina)." [39]

Ese texto es sorprendente en varios sentidos; se comprueba en él, en primer lugar, que el sistema de ocho categorías, apenas constituido, parece disolverse en un sistema de cuatro categorías donde, como ya sugerimos,[40] una diferencia de cohesión reemplaza la diferencia de complejidad adjudicada arbitrariamente al régimen de los intercambios diferidos, en vez de superponerse a ella, como todavía lo sostiene Granet.[41] En segundo lugar, la noción de filiación unilateral, muy profundamente criticada por Granet como no representando más que un fenómeno primitivo, se ve negada, diríamos, toda especie de realidad, para ser reducida a un papel convencional retrospectivamente aplicado, si no incluso inventado. Comencemos por examinar este último punto.

Una contribución esencial de Granet a la teoría general del parentesco es haber mostrado que las reglas del matrimonio no dependen de la noción de filiación unilateral, sino que son lógicamente, y sin duda también históricamente, anteriores a su constitución. El principio fundamental es la circulación regular de las prestaciones matrimoniales entre grupos. Esto está muy bien; pero cuando uno se concentra en la definición de los grupos y de las relaciones que los unen, se está obligado, para asegurar la permanencia y la identidad sustancial de esos grupos a través de las fluctuaciones de su composición individual, a definir sus miembros en función de su pertenencia, vale decir, determinar un modo de filiación, que puede ser indiferenciado, unilateral (y en ese caso, o bien patrilineal o bien matrilineal) o bilateral (vale decir, donde cada individuo estará connotado, a la vez, por una referencia

[38] Granet no fue el primero en señalar esa dificultad: "La fórmula ignora todos los vínculos en línea materna. La hija del tío materno pertenece a la sección exógama de su padre y, en consecuencia, es un cónyuge posible para un hombre de la sección por la cual pasó la hermana de su padre, para los hijos de la hermana de su padre. Esa interpretación puede tener por origen la completa identificación de la mujer con la sección exogámica de su marido. El parentesco sólo puede trazarse *per capita* y *per stirpes* por los dos métodos a la vez". (Hodson, *Notes on the Marriage...*, op. cit., pág. 174.) Pero nada más falso que la idea de que, en un régimen de intercambio generalizado, se hayan abolido los lazos jurídicos, sociales y psicológicos entre una mujer y su linaje (cf. capítulo XVIII, pág. 367 y sigs.).

[39] *Catégories*, págs. 214-215.

[40] Cf. capítulo XIII.

[41] *Catégories*, pág. 215.

patrilineal y una matrilineal). La noción de filiación es una noción derivada, de acuerdo; pero a partir del momento en que es elaborada, existe.[42] Ahora bien, es imposible que no se la elabore (puesto que en ese caso la balanza de los intercambios matrimoniales ya no podría mantenerse); y para cada grupo determinado se la elabora conforme con un cierto tipo que, a partir de ese momento, posee una existencia tan real como la noción misma.

Entonces admitamos con Granet que el origen del sistema de cuatro clases se encuentra, no en una concepción unilateral de la filiación, sino en las exigencias estructurales de un sistema de prestaciones y de contraprestaciones entre los grupos. No por ello es menos cierto que al elaborar un sistema de cuatro clases se debe recurrir a una doble dicotomía patrilineal y matrilineal, una referida a la residencia y la otra a la denominación. Se desarrolló este punto en el capítulo XI a propósito del sistema kariera. En el caso particular de China, Granet mismo insistió, en varias ocasiones, acerca de la probabilidad de una transmisión de la residencia en línea materna (maridos-yernos, culto del terruño, etc.) lo cual implica, también según Granet, una transmisión patrilineal de los *sing*, vale decir, de las denominaciones clánicas.

Dicho con otras palabras, el sistema de cuatro clases, tal como se encuentra en la reconstitución propuesta por Granet para la antigüedad china, es formalmente de tipo kariera (régimen no armónico de cuatro clases) pero materialmente inverso (grupos matrilocales y mitades patrilineales). Una vez supuesto, esto es dado de una vez por todas y debe subsistir objetivamente a través de todas las transformaciones ulteriores. Una convención, si se quiere; pero una convención que se encuentra fundada en la estructura del grupo social a partir del momento en que es instaurada y que entonces no puede considerarse como un "detalle".[43]

En esas condiciones, sería un sistema compuesto por *dos grupos matrilocales* y por *dos mitades patrilineales* que se encontraría en el origen del pretendido sistema de ocho clases. ¿Cómo se realiza entonces la transformación? Es necesario [44] recurrir a cuatro grupos matrilocales ("categorías" de Granet) y dos mitades patrilineales ("parejas" de Granet). O bien las cosas efectivamente sucedieron así, o bien no sucedieron en modo alguno. Pero transformar, como lo intenta Granet, los cuatro grupos matrilocales en cuatro grupos patrilocales, bajo pretexto de que puede cambiarse de convención, es confundir una manipulación ideológica con una evolución histórica cuyas etapas están estrictamente condicionadas por un estado inicial objetivamente dado. Tal cambio es concebible, sin duda, pero sólo lo es como término de una revolución que sustituya por un régimen armónico (grupos locales y mitades patrilineales) el régimen no armónico anterior. Es teóricamente posible que tal revolución se haya producido; pero sólo hubiera podido realizarse por el pasaje de un sistema de intercambio restringido de cuatro clases a un sistema de intercambio generalizado igualmente de cuatro clases, y entonces toda la

[42] Cf. capítulo VIII.

[43] Granet, loc. cit.

[44] Cf. capítulo XI.

hipótesis de las ocho clases se derrumbaría. En efecto, esta hipótesis es solidaria de la hipótesis de una evolución por composición, no por sustitución.

Intentemos traducir el sistema de las ocho clases representado en la figura 57 a términos de dinastías agnáticas (fig. 58). O bien este nuevo esquema no tiene sentido alguno (puesto que los linajes ya sólo son objetivamente distintos, en cuanto a las mitades) o equivale a decir que, dadas cuatro clases *A*, *B*, *C*, *D*, un hombre de una clase *A* se casa con una mujer de una

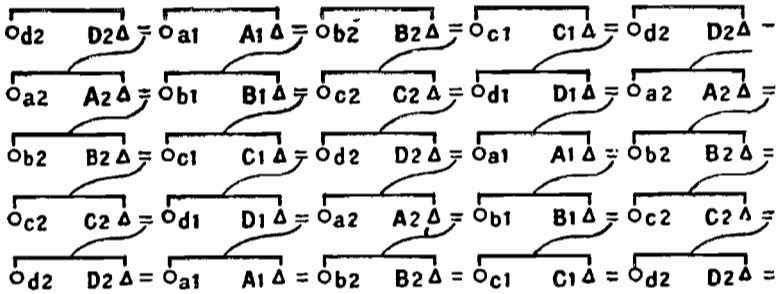


FIG. 58

clase *B*, un hombre de una clase *B* se casa con una mujer de una clase *C*, y así sucesivamente. Las ocho clases se desvanecen apenas concebidas y con ellas la posibilidad de un pasaje lógico de un sistema al otro.

Toda la argumentación de Granet equivale entonces a inferir, a partir de la nomenclatura, la existencia, en la China antigua, de dos tipos de matrimonio: uno con la prima cruzada bilateral, el otro con la prima cruzada matrilateral, y en afirmar la anterioridad histórica del primero respecto del segundo. El pasaje mismo no está demostrado en momento alguno, si no es por una construcción ideológica sin base objetiva. Lo que debe examinarse ahora es qué debe pensarse de la hipótesis así reducida en su amplitud y alcance.

Capítulo XX

EL ORDEN TCHAO MU

En este análisis del sistema de parentesco chino seguiremos principalmente el trabajo de Han Yi Fêng,[1] y su transcripción de los términos.

Si se dejan de lado ciertos términos, o ciertos usos de los términos, que se relacionan con su empleo en el discurso (*referential modifiers* y *vocatives* de Fêng), puede decirse que el sistema chino recurre a dos tipos de términos: términos elementales (*nuclear terms*) y términos determinantes (*basic modifiers*).

En el capítulo precedente se vio que Granet intenta reducir los términos elementales a ocho, agrupados en cuatro pares: padre, madre, que se oponen a hijo, hija; hermano de la madre, hermana del padre, que se oponen a hijo de la hermana, hija del hermano. A esta lista se suman los términos, también elementales, pero no inmediatamente requeridos para su demostración, que distinguen la generación del sujeto en mayores y menores. Kroeber,[2] al comentar el estudio de Chen y de Shryock acerca del mismo tema,[3] retiene 22 o 25 términos que considera elementales. Fêng da 23 términos que son:

tsu padre del padre, ascendiente;
sun hijo del hijo, descendiente;

[1] The Chinese Kinship System, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 2, núm. 2, 1937. Debemos disculparnos ante los sinólogos por el empleo, en este capítulo y en los que siguen, de transcripciones poco conformes con las tradiciones de la *Ecole Française*. Pero, en un trabajo de sociología comparada, nos vemos obligados a encarar el problema de la transcripción de los nombres y de los términos indígenas en su conjunto, y a darle, en todas partes, la solución que se nos presenta, a la vez, como la más simple y la mejor adaptada a los usos de los etnólogos. Se sabe que, en la medida de lo posible, ellos buscan conformarse con la transcripción del testigo: así la etnología e incluso la lingüística americanas permanecen fieles a designaciones como las de *iroqueses*, *siux*, *hurones*, etc., que son transcripciones francesas y de débil valor fonético, pero que corresponden a las de los primeros observadores. El uso internacional consagra además la transcripción *chukchee* [en castellano transcribimos "chuckchi" (*T.*)] (que sólo se explica en relación con el inglés) porque es la transcripción de Bogoras, nuestra mejor autoridad sobre ese grupo, y la transcripción *gilyak*, debida a un observador ruso. Los ejemplos podrían multiplicarse. En el caso de las transcripciones chinas, nuestra posición era tanto más delicada, ya que, al recurrir sobre todo a autores chinos que deliberadamente eligieron expresarse en inglés y utilizar transcripciones inglesas, todo cambio nos habría parecido una libertad injustificada respecto de los informantes indígenas (en ocasiones, sabios distinguidos), y contraria a la mejor tradición etnológica. Cada vez que recurrimos de modo simultáneo a fuentes que utilizan transcripciones diferentes intentamos dar, entre paréntesis, las equivalencias principales.

[2] Process in the Chinese Kinship System, *American Anthropologist*, vol. 35, 1933.

[3] *American Anthropologist*, vol. 34, 1932.

fu padre, hombre de la generación anterior a la del sujeto;
tzŭ hijo, hombre de la generación posterior a la del sujeto;
mu madre, mujer de la generación anterior a la del sujeto;
nü hija, mujer de la generación posterior a la del sujeto;
hsiung hermano mayor, mayor en la generación del sujeto;
ti hermano menor, menor en la generación del sujeto;
tzŭ hermana mayor, mayor de la generación del sujeto (≠ *tzŭ* = hijo);
mei hermana menor, menor de la generación del sujeto;
po hermano mayor del padre, mayor; hermano mayor del marido;
shu hermano menor del padre, menor; hermano menor del marido;
chih hijo del hermano, descendiente de colateral;
shêng hijo de la hermana, descendiente de colateral;
ku hermana del padre e identificadas con ella; hermana del marido;
chiu hermano de la madre e identificados con él; hermano de la mujer;
i hermana de la madre e identificadas con ella; hermana de la mujer e identificadas con ella;
yo padres de la mujer e identificados con ellos (término no incluido en la lista de Kroeber, quien lo trata como determinante);
hsü marido de la hija; marido;
fu mi marido; marido;
ch'i mi mujer; mujer;
sao mujer del hermano mayor e identificadas con ella;
fu nujer del hijo; mujer.

Todos los autores están de acuerdo en reconocer, en estos términos elementales, los vestigios de un sistema arcaico del tipo encontrado, a menudo, en las poblaciones primitivas del mundo entero y caracterizado por varias distinciones: entre mayores y menores de la misma generación (sólo reservada para la generación del sujeto); entre línea directa y línea colateral y, en el seno de esta última, entre maternos y paternos; por fin, la consideración del sexo del pariente por intermedio del cual se establece el vínculo expresado.[4] Con esa nomenclatura también se sugiere que muy probablemente haya existido un antiguo matrimonio entre primos cruzados, tal como se señaló en el capítulo anterior.

La originalidad del sistema chino proviene de que, en vez de abandonar o transformar esa nomenclatura primitiva, la preservó e integró en el seno de un sistema más preciso y más complejo, formado por la introducción de los determinantes. Los 17 determinantes considerados por Kroeber son reducidos a diez por Fêng:

kao alto, reverenciado (calificativo de la cuarta generación ascendente);
tsêng agregado, aumentado (tercera generación ascendente y descendente);

[4] A. L. Kroeber, págs. 151-152 y pág. 155; Fêng, págs. 168-170.

Línea femenina (por los hombres)				Línea directa	
4to. linaje colateral	3er. linaje colateral	2do. linaje colateral	1er. linaje colateral		1er. l colate
				Kao tsu fu, Kao tsu mu,	
			Tsêng tsu ku fu, Tsêng tsu ku mu,	**Tsêng tsu fu, Tsêng tsu mu,**	**Tsêng tsu fu Tsêng tsu m**
		Piao tsu fu, Piao tsu mu,	**Ku tsu fu, Ku tsu mu,**	**Tsu fu, Tsu mu,**	**Po tsu Po tsu Shu tsu Shu tsu**
	T'ang piao po fu, T'ang piao shu fu, T'ang piao ku mu,	**Piao po fu, Piao shu fu,** Piao ku mu,	**Ku fu, Ku mu,**	**Fu, Mu,**	**Po fu Po m Shu f Shu m**
Tsai ts'ung piao hsiung, ti, Tsai ts'ung piao tzu, mei,	**T'ang piao hsiung, ti,** T'ang Piao tzu, mei	**Piao hsiung, Piao ti,** Piao tzu, Piao mei,	**Tzu, Tzu fu, Mei, Mei fu,**	**EGO**	**Hsiun Sao, Ti, Ti fu**
	T'ang piao chih, T'ang piao chih nu,	**Piao chih,** Piao chih nu	**Wai shêng,** Wai shêng nu	**Tzu** Nu,	**Chih,** Chih n
		Piao chih sun,	**Wai shêng sun,**	**Sun,** Sun nu	**Chih su** Chih sun
			Wai shêng tsêng sun,	**Tsêng sun** Tsêng sun nu,	**Tsêng c sun,** Tsêng ch sun nu
				Hsüan sun, Hsuan sun nu,	

FIG. 59

Representación en diagrama del sistema de parentesco chino (según Fêng, loc. cit.).

Los cuadrados de líneas fuertes señalan el grupo "nuclear" de los parientes. Los términos en caracteres finos designan parientes cuyos descendientes no figuran en la generación siguiente. Así, los hijos de *nü* son *wai sun* y *wai sun nü* pero no aparecen en el cuadrado que sigue. Las cifras romanas indican el orden ascendente o descendente de las generaciones.

hsüan	lejano (cuarta generación descendente);
t'ang	vestíbulo (colaterales en línea paterna);
ts'ung	siguiente (igual sentido que el precedente, pero más general y más arcaico);
tsai-ts'ung	que sigue una segunda vez (tercer linaje colateral);
tsu	clan, tribu (cuarto linaje colateral y más allá);
piao	afuera, externo (descendencia de la hermana del padre, del hermano de la madre y de la hermana de la madre);
nei	interior, interno; mujer (descendencia del hermano de la mujer y de los primos paternos del hermano de la mujer);
wai	afuera (calificativos recíprocos entre padres de la madre e hijos de la hija).

Dados los términos elementales y los determinantes basta combinarlos entre sí para definir, con toda la exactitud y la precisión deseables, cualquier grado de parentesco. Los términos elementales proporcionan una estructura fundamental, salvo para los términos que se refieren a los padres y a los hijos, y al marido y a la mujer, los que se utilizan para indicar el sexo (*fu* 父, *mu*, *tzŭ*, *nü*; y *fu* 夫, *fu* 婦, *hsi*, *hsü*).[5] Los determinantes de la colateralidad y de la descendencia son prefijos del término elemental, los determinantes del sexo son sufijos. La elección del término elemental se realiza, en primer lugar, en función de la generación y, luego, en función de la descendencia.

Fêng da el ejemplo de la formación del término que designa "el hijo de la hija del hijo de la hermana del padre del padre"; un caso difícil puesto que implica un cambio de descendencia de la línea femenina a la línea masculina, luego con un retorno a la línea femenina. Desde el punto de vista de la generación, el individuo designado pertenece a la generación del hijo. Entonces el término elemental sólo puede ser *chih* o *wai shêng*; sin embargo, como la relación más próxima con el sujeto se establece a través de una mujer de la misma generación, debe eliminarse *chih* y queda como único término posible *wai shêng*. Por otra parte, la relación expresada es consanguínea, aunque no clánica, y la descendencia se establece a partir de la hermana del padre del padre, identificable con la hermana del padre. Luego deben agregarse los determinantes *ku* y *piao*. Por fin, el determinante *t'ang* indica que se trata del tercer linaje colateral externo; en definitiva, el término completo resulta: *t'ang ku piao wai shêng*. Si se tratara de un individuo del sexo femenino agregaríamos *nü*; si fuera una mujer allegada por matrimonio, *fu* en lugar de *nü*; si fuera un hombre allegado por matrimonio, *hsü* en vez de *fu*.[6] El lector podrá remitirse a Fêng[7] y a Kroeber para obtener ilustraciones detalladas del mismo principio.

[5] Fêng, pág. 151, n. 23; Kroeber, pág. 153.

[6] Fêng, págs. 151-153.

[7] Ibíd., págs. 153-154.

Se ve que resulta difícil definir el sistema chino en relación con la tipología tradicional. Morgan ya vacilaba entre las formas designadas por él como "malasia" y "turaniana".[8] Kroeber estima que el sistema chino resulta de una combinación entre un sistema "clasificatorio" y un sistema "descriptivo" que ulteriormente se le habría superpuesto. Por fin, Fêng proclama la originalidad del sistema: "Es necesario comprenderlo a la luz de sus propios principios morfológicos y de su propio desarrollo histórico."[9] Aunque sea difícil negar la tesis de Kroeber acerca del carácter originariamente "clasificatorio" del sistema llevado a sus términos elementales, sin embargo, junto con Fêng, debemos preguntarnos en qué consiste la originalidad de la evolución que condujo al sistema actual. Como dice Fêng: "La estructura arquitectónica del sistema chino se funda en un doble principio: por una parte, diferenciación en línea directa y colateral y, por la otra, estratificación de las generaciones. La primera línea de segmentación es vertical; la segunda, horizontal. Gracias a la interacción de estos dos principios, a cada pariente le es asignado un lugar fijo en la estructura del sistema global."[10] Granet emplea casi exactamente los mismos términos: "Todo pariente próximo es designado por (una palabra o) una expresión que señala el lugar que ocupa en el cuadro, es decir, la mayoría de las veces, por un *binomio* que evoca las dos *coordenadas* que determinan ese lugar: la *generación* (piso, horizontal) y el *linaje* (columna, vertical)",[11] hecho sorprendente y sobre el cual volveremos; esta descripción —que coincide tan exactamente con la fórmula de Fêng— se aplica, en Granet, no al sistema de parentesco propiamente dicho, sino al cuadro de los grados del duelo.

Kroeber insistió mucho sobre la riqueza y la precisión del sistema. No está lejos de considerarlo como el más perfecto que haya surgido de la imaginación de los hombres. Al recordar que Chen y Shryock citan 270 términos, y que su lista podría extenderse de modo considerable por la aplicación de los mismos elementos a nuevas combinaciones, agrega: "Sin duda, todos estos términos no son de uso corriente; pero parece que todos podrían comprenderse fácilmente. Afirmar que la herramienta terminológica china debe permitir la determinación, sin equívocos, de toda variación concebible de parentesco hasta el séptimo u octavo grado, sería ir demasiado lejos. Pero por cierto define de las posibilidades totales una fracción mucho más amplia que cualquier otro sistema europeo."[12] Morgan señaló igualmente que "el sistema chino realiza la tarea difícil de mantener un principio de clasificación que confunde las distinciones naturales entre las relaciones consanguíneas al mismo tiempo que distingue esas relaciones entre sí de un modo nítido y preciso".[13]

[8] L. H. Morgan, Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family, *Smithsonian Contributions to Knowledge*, nº 218, Washington, 1871, pág. 431.

[9] Fêng, op. cit., pág. 269.

[10] Ibíd., pág. 160.

[11] Granet, op cit., pág. 32.

[12] Kroeber, op. cit., pág. 156.

[13] Morgan, op. cit., pág. 413.

En realidad, el sistema chino, que permite expresar con una precisión casi matemática cualquier situación de parentesco, aparece como un *sistema sobredeterminado.* Y Kroeber vio claramente que en este sentido conviene oponerlo a los sistemas europeos, con su tendencia tan marcada a la *indeterminación*: "Somos como un pueblo cuyo sistema numérico es tan defectuoso que, cuando necesita sumar o multiplicar valores superiores a la decena, se encuentra obligado a recurrir a los abalorios." Por lo contrario, el sistema chino es "a la vez inclusivo y exacto". Los chinos "elaboraron un sistema rico, mientras que el nuestro fue deliberadamente empobrecido".[14] Esa *sobredeterminación* del sistema chino merece que se lo examine con atención para intentar comprender su naturaleza y origen.

El carácter racional del sistema está atestiguado por un hecho curioso: cuando Davis y Warner emprendieron la tarea de elaborar un sistema universal de fórmulas que permitiera expresar con un lenguaje común todos los sistemas de parentesco, recrearon pura y simplemente el sistema chino, o su equivalente; en ellos, sorprendentemente, se vuelven a encontrar los dos ejes de coordenadas y la definición de la relación considerada por una composición, teóricamente ilimitada, de términos elementales o determinantes.[15] En otra parte criticamos esta ingeniosa empresa que confunde, como dicen los filósofos, "razón razonante" y "razón razonada". Así como la gramática tradicional no es capaz de traducir de una manera perfecta las operaciones del lenguaje, así como la lógica aristotélica no permite comprender el funcionamiento real del pensamiento, así el sistema conceptual de Warner y Davis tampoco nos permite captar la estructura del parentesco.[16] No por ello es menos cierto que, como Aristóteles o los gramáticos, un pueblo (o, más verosímilmente, una élite de letrados) emprendió, en un dominio nuevo, la misma tarea de formalización analítica de un cierto tipo de datos. La perfección misma del sistema chino, y su carácter artificial, indican claramente que no es, que no puede ser, el resultado de una evolución espontánea e inconsciente. Todo en él proclama que es un *sistema promulgado.* Fue fabricado, y fabricado con cierta intención.

Tanto Granet como Fêng aclararon que es en las obras rituales, los *Li*, donde se encuentran las informaciones más ricas acerca del sistema de parentesco: "Estas obras rituales constituyen fuentes importantes para el estudio funcional del sistema de parentesco chino porque describen el parentesco en acción. Así el *I Li* y el *Li Ki*, obras de la segunda mitad del primer milenio antes de nuestra era, estudian el parentesco *in extenso*, en particular a propósito de los ritos de duelo, del culto de los antepasados y de otros aspectos del ritual.

[14] Kroeber, op. cit., págs. 156-157.

[15] K. Davis y W. L. Warner, Structural Analysis of Kinship, *American Anthropologist*, vol. 37, 1935.

[16] C. Lévi-Strauss, *L'Analyse structurale*..., op. cit.

En todas las obras posteriores acerca del ritual... el parentesco es el tema fundamental de la discusión." [17] Existe pues una relación entre sistema de duelo y sistema de parentesco. Granet, que comienza su estudio con un análisis de la teoría china de los grados de duelo, parece ir del sistema de duelo al sistema de parentesco.[18] Dice que el primero de estos sistemas "es muy antiguo". Y es de los grados del duelo que deduce los caracteres fundamentales atribuidos al sistema de parentesco arcaico: distinción de los allegados internos y de los allegados externos, noción de categoría que prima sobre la de grado, importancia de la generación, igual, si no superior, a la de la filiación.[19] Todo sucede entonces como si Granet infiriese, a partir de los caracteres del sistema más antiguo atestiguado en la literatura (el sistema del duelo), los caracteres idénticos de un sistema aun más antiguo, puesto que no está atestiguado (el sistema de parentesco). Ahora bien, los hechos y el excelente comentario que Fêng propuso parecen sugerir una concepción de la relación entre los dos sistemas totalmente diferente.

Fêng señala que el sistema del duelo se funda en la distinción clánica (allegados internos y allegados externos) y en la diferenciación de los grados de parentesco. La obligación del duelo para los parientes clánicos (internos) desaparece después del cuarto linaje colateral y de la cuarta generación ascendente o descendente, contada a partir del sujeto: "En consecuencia, en el sistema de parentesco existe una distinción marcada entre los cuatro primeros linajes colaterales y una confusión de todos los colaterales más alejados en una misma relación de parentesco: *tsu*." [20] En correspondencia con esas cinco distinciones, se encuentran cinco "grados de duelo": tres años, un año, nueve meses, cinco meses y tres meses. Más exactamente, existe una *unidad de duelo* de un año. Los períodos más largos constituyen un "duelo acrecentado" y los períodos más cortos un "duelo disminuido". El duelo comienza a partir de los parientes más próximos, que reciben tres *ch'i* o unidades. El duelo de base para el padre es de un año; para el abuelo, de nueve meses; para el tatarabuelo, de cinco meses, y para el tatara-tatarabuelo, de tres meses. En el orden descendente se tiene: un año para el hijo; nueve meses para el nieto; cinco meses para el bisnieto, y tres meses para el hijo de este último. El duelo del hermano dura un año; el del hijo del hermano del padre, nueve meses; el del hijo del hijo del hermano del padre del padre, cinco meses, y el del hijo del hijo del hijo del hermano del padre del padre del padre, tres meses. Corresponden a esas tres jerarquías decrecientes los términos *shang shai* (disminución ascendente), *hsia shai* (disminución descendente) y *p'ang shai* (disminución horizontal). Todos los parientes no-clánicos, sea cual fuere su grado de proximidad, tienen tres meses de duelo, con un eventual acrecentamiento (cinco meses para la hermana de la madre y sólo tres meses para el hermano de la madre).

[17] Fêng, pág. 145.

[18] *Catégories*, op. cit., pág. 22 y sigs.

[19] Ibíd., pág. 37.

[20] Fêng, op. cit.

Ese sistema presenta dos rasgos sorprendentes: transforma diferencias cualitativas de formas de parentesco en diferencias cuantitativas de duración de duelo y, para hacerlo, reduce a un denominador común grados de alejamiento que se expresan a veces en el orden de las generaciones y a veces en el orden de los linajes colaterales. La correspondencia estrecha que existe, en este sentido, entre el sistema del duelo y el sistema de parentesco se hace manifiesta por la comparación de los diagramas que tomamos de Fêng [21] (figs. 59-60). Es evidente que de los dos diagramas el primero ofrece la imagen más racional y satisfactoria; es entonces en el sistema del duelo que debe buscarse la razón de la apariencia lógica del sistema de parentesco.

Fêng comprendió bien esto: "Entre los Chou pudieron existir grados de duelo más simples, pero su elaboración comenzó sólo con los confucianistas. Al emplear la familia y el clan como bases de su estructura ideológica, los letrados elaboraron el sistema del duelo con el fin de mantener la solidaridad clánica. En el curso de este trabajo de elaboración del sistema del duelo, fue necesario 'estandarizar' su base, el sistema de parentesco, puesto que ritos de duelo cuidadosamente escalonados requieren una nomenclatura de parentesco altamente diferenciada, so pena de provocar la más enojosa de las incoherencias." [22] Fêng encuentra la prueba de que las cosas realmente sucedieron así en una comparación entre la nomenclatura antigua del *Ehr Ya* y la más reciente del *I Li*. Resulta más difícil establecer la correspondencia entre la nomenclatura del *Ehr Ya* y el sistema del duelo porque esta nomenclatura es "inconsecuente y mal diferenciada". Sucede que el *I Li* "presenta un sistema más tardío, pero ya racionalizado, y transformado con el fin de adecuarlo al sistema del duelo". El carácter artificial del sistema de parentesco chino se aclara a la luz de las observaciones precedentes. El sistema *analítico* de parentesco es, de hecho, función de un sistema *cuantitativo* de duelo. Cualquiera que fuera el sistema de parentesco arcaico, el que observamos, a partir del *Ehr Ya* o del *I Li*, representa una elaboración metódica y el resultado de un esfuerzo de racionalización.

Esta exposición permite disipar una confusión de Granet. Es la teoría del duelo la que da cuenta de la rigurosa estratificación en generaciones, característica del sistema de parentesco. Ahora bien, Granet considera que el sistema del duelo deja entrever un sistema de parentesco arcaico, mientras que el sistema de parentesco, tal como se presenta en el *Ehr Ya* y en el *I Li*, se nos presentó como el resultado del sistema de duelo, no como su origen. Al adoptar el punto de vista inverso, Granet trasplantó, al sistema de parentesco hipotético del período arcaico, un rasgo —la estratificación en generaciones— que, en realidad, proviene del sistema de duelo y sólo puede comprenderse por él: un año para el padre, nueve meses para el abuelo, cinco meses para el bisabuelo, etcétera. De hecho, es necesario esperar el Código de los T'ang (alrededor del año 600 de nuestra era) para encontrar artículos que

[21] Diagramas III y IV (págs. 166 y 182) de Fêng, op. cit.

[22] Ibíd., pág. 181.

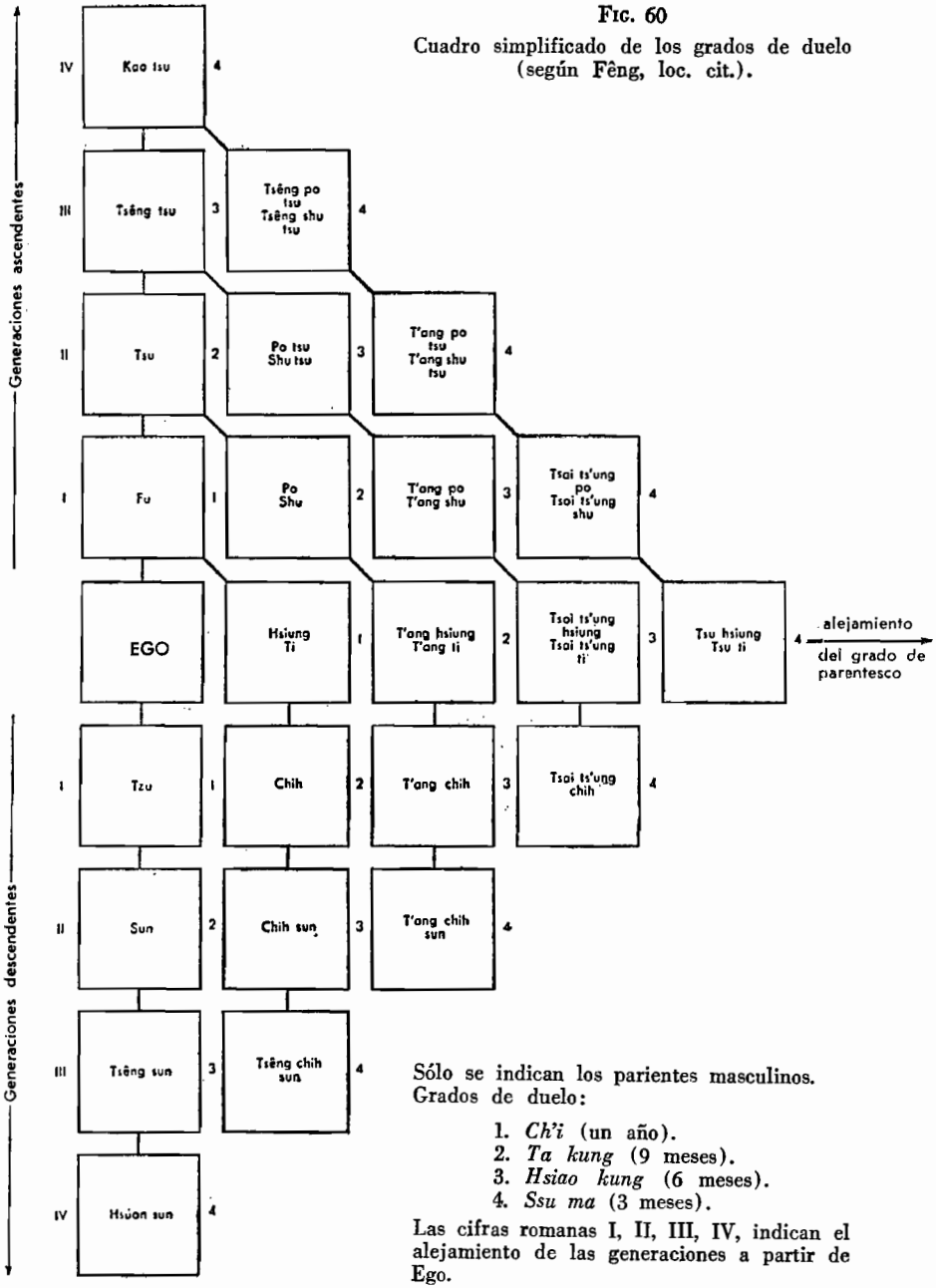


Fig. 60

Cuadro simplificado de los grados de duelo (según Fêng, loc. cit.).

Sólo se indican los parientes masculinos.
Grados de duelo:

1. *Ch'i* (un año).
2. *Ta kung* (9 meses).
3. *Hsiao kung* (6 meses).
4. *Ssu ma* (3 meses).

Las cifras romanas I, II, III, IV, indican el alejamiento de las generaciones a partir de Ego.

prohíben, de modo categórico, el matrimonio entre parientes de generaciones diferentes.[23] Por lo tanto, la prohibición no se aplicaba de modo tan riguroso. Pero se impuso con fuerza creciente a medida que los ritos funerarios se desarrollaron y vulgarizaron, hasta su apogeo bajo los T'ang.[24] Al proyectar el principio del paralelismo sobre el período arcaico, Granet fue víctima de una ilusión histórica: la estratificación en generaciones no debe situarse más acá del período del confucianismo sino más allá. No antes, sino después.

Ya insistimos sobre el hecho de que un sistema de tipo kariera, como el que Granet imaginó para explicar los orígenes de la familia china, no es en modo alguno, como él creyó, el más simple que pueda existir o concebirse. De hecho, puede explicarse todo lo que aparece en el *Ehr Ya* como una supervivencia del matrimonio entre primos cruzados, mediante la hipótesis, a menudo formulada por Granet, de que las comunidades chinas primitivas se dividían en dos mitades exogámicas; lo cual *de ningún modo* constituye (a la inversa de lo que creyó Granet) un sistema kariera. No por ello coincidimos con Hsu[25] cuando, por un farisaísmo intelectual excesivo, trata de "pura hipótesis" el testimonio de Radcliffe Brown. El sociólogo inglés considera altamente probable la existencia antigua del matrimonio entre primos cruzados bilaterales "que unen a dos clanes de una misma aldea, o a dos aldeas que pertenecen cada una a un solo clan", así como se practica aún hoy en el Shansi y en el Honan. Se ve bien cómo una reforma racionalista, trabajando con un sistema igual o análogo como base, pudo en cierto momento darle la apariencia de un seudosistema kariera, que representa en Australia una transformación análoga. Pero no por las mismas razones: en Australia se trata de la superposición de una dicotomía matrilineal a una dicotomía patrilineal.[26] En China, a menos que se admita una transformación análoga pero inversa, que aparecería como un puro postulado, es la estratificación de las generaciones la que aparece como la causa —y no como el resultado— del pasaje a un tipo más complejo.

Ciertas observaciones de Fêng señalan claramente que la reforma del confucianismo se enfrentó con el matrimonio entre primos cruzados bilaterales y debió, en definitiva, hacerle un lugar: "En el plano teórico y ritual (ese tipo de matrimonio) se condenó desde el comienzo del primer siglo de nuestra era. Sin embargo, la prohibición legal llegó tardíamente, la primera cláusula precisa de prohibición aparece solamente en el Código de los Ming. Y como la aplicación de la ley debía resultar difícil, el Código de los Ch'ing

[23] Fêng, pág. 165. M. J. Escarra nos señala, sin embargo, que textos legislativos correspondientes a la época de los Han ya hablaban de esa prohibición.

[24] Ibíd., pág. 181.

[25] F. Lang-Kwang Hsu, Concerning the Question of Matrimonial Categories and Kinship Relationship in Ancient China, *T'ien Hsia Monthly*, vol. 11, nos. 3-4, 1940-1941, pág. 357, n. 22.

[26] Cf. capítulo XI.

prácticamente la derogó mediante una cláusula que sigue inmediatamente a la prohibición y que autoriza ese tipo de matrimonio." [27] Los textos exactos son: "Un hombre no puede casarse con los hijos de su tía paterna o de su tío o tía maternos porque, si bien pertenecen a la misma generación, se encuentran en los límites del quinto grado de duelo... En interés del pueblo, se permite el matrimonio con los hijos de una tía paterna o de un tío o tía maternos." [28] Y Fêng, que niega el uso corriente del matrimonio entre primos cruzados en China moderna y su supervivencia en la nomenclatura moderna,[29] no por ello deja de considerar que el *Ehr Ya* y el *I Li* ofrecen pruebas inequívocas del antiguo uso: la ambivalencia de los términos *chiu*, *ku* y *shêng* indudablemente establece, para él como para Granet y Kroeber, "el matrimonio bilateral entre primos cruzados con intercambio de las hermanas".[30]

Un rasgo esencial del sistema de duelo sugiere, sin embargo, una relación con formas muy arcaicas de organización familiar: es la regla que detiene el duelo a la cuarta generación ascendente o descendente o en el cuarto linaje colateral. Granet observa que documentos antiguos hacen referencia a una época en que la exogamia del clan se detenía en la quinta generación. En efecto, después del *T'ai p'ing yü lan* es en las épocas Hsia y Shang (aproximadamente 1700-1100 antes de la era cristiana) que interviene ese límite, cuyo principio volveremos a encontrar en sistemas periféricos.[31] "La institución de la exogamia clánica estricta se atribuye tradicionalmente a Chou Kung (aproximadamente 1100 antes de nuestra era), que la habría instaurado con el fin de mantener la solidaridad clánica. No obstante, existen muchas pruebas de que, aun en la época de los Chou, esa prohibición no era ni universal ni rigurosamente aplicada. Sólo después del refuerzo del sistema feudal y de la transformación de la organización clánica, la exogamia del clan se impuso de modo absoluto. Desde la mitad del primer milenio antes de la era cristiana hasta los tiempos actuales, esta regla fue sancionada vigorosamente por la ley." [32] Por otra parte, Creel, citado por Hsu,[33] sugiere que, si desconocemos todo acerca de la organización de la familia antes de los Shang, por lo contrario parece que Chang y Chou representan culturas enteramente diferentes.[34] La familia agnática (*chung fa*) no existe entre los Shang: el hermano sucedía al hermano, los miembros de la generación del padre eran todos "padres", y los de la generación del abuelo todos "abuelos" (*chu*). La familia agnática aparecía así súbitamente con los Chou. Tal vez sea necesario relacionar estas indicaciones con la observación de

27 Fêng, op. cit.
28 Ibíd., pág. 184, n. 41.
29 Contra Chen y Shryock, Fêng, pág. 184, n. 43.
30 Pág. 185.
31 Cf. capítulo XXIII.
32 Fêng, pág. 175.
33 Hsu, op. cit., pág. 360.
34 Cf. H. G. Creel, Studies in Early Chinese Culture, 1rst Series, *American Council of Learned Societies, Studies in Chinese and Related Civilizations*, nº 3. Baltimore, 1937.

Creel[35] en el sentido de que el agrupamiento de a cinco, tan frecuente en el período Chou tardío, está totalmente ausente en la literatura más antigua.

Todo esto plantea problemas. Como se vio, el sistema chino evolucionó, según Granet, a partir de una reglamentación clánica estricta, y dejó lugar a una libertad progresivamente establecida por el pasaje a la familia agnática. En efecto, los hechos históricos sugieren un pasaje (no progresivo, sino brusco) a la familia agnática, pero también el reemplazo de una libertad relativa por una reglamentación rigurosa. En Granet nunca se ve bien claro a qué período corresponde la sucesión: *sistema de cuatro clases - sistema de ocho clases - época moderna.* Si esta sucesión es continua, no corresponde a los hechos. Por otra parte, la regla de las cinco generaciones debe aparecer relacionada con el sistema de ocho clases y, en consecuencia, ése debería ser contemporáneo a los períodos Hsia y Shang, o incluso anterior, lo que remitiría el sistema de cuatro clases a un pasado fabuloso del que los Hsia mismos son aún parte.[36] Entonces, en primer lugar, debería admitirse: *cuatro clases - ocho clases - libertad relativa* (con el límite de las cinco generaciones) - *retorno a una exogamia de clan estricta* (bajo la influencia de la reforma de Confucio) - y *evolución directa hacia el régimen moderno de libertad*, lo cual constituye un cuadro infinitamente más complejo que el postulado por Granet; y luego, aceptarse la hipótesis de que el sistema de *Ehr Ya* y de *I Li* testimonian una evolución que se habría producido varios milenios antes de que esas obras se hubieran escrito, y que diferentes etapas de esa evolución —separadas por intervalos muy considerables— habrían persistido, en esas obras, bajo la forma de vestigios y representadas sobre el mismo plan. Fêng, es cierto, considera que "es dudoso que los Hsia y los Yin hayan practicado la exogamia bajo cualquier forma".[37] Pero esa reserva sólo logra hacer más oscuro el cuadro. Para coronar esa situación desalentadora es necesario introducir el problema del orden *tchao mu* que, según Granet, habría conservado hasta la época moderna la huella del sistema de las ocho clases y de las cinco generaciones, supervivencia verdaderamente extraordinaria y que constituiría, por sí misma, un enigma. Las tablillas que representan a los antepasados agnáticos en los templos señoriales de los antepasados de la China feudal deben disponerse en dos columnas verticales denominadas *tchao* y *mu*, y en ningún caso pueden colocarse en la misma columna los parientes próximos que pertenecen a dos generaciones consecutivas. Si el padre es *tchao*, el hijo debe ser *mu*. Algunas familias nobles sólo pueden conservar las tablillas de los antepasados de las dos generaciones más recientes, una *tchao* y la otra *mu*; pero en las familias señoriales, las columnas *tchao* y *mu* se subdividen en dos pisos. Ese desarrollo representa, sin embargo, un límite: las tablillas de los antepasados más antiguos

[35] Creel, op. cit., pág. 97, n. 2; el rey Shang ofrece el sacrificio a "sus múltiples padres", lo que sugiere una identificación de todos los hombres del linaje y la generación del padre (Creel, *The Birth of China*, Nueva York, 1937, pág. 128).

[36] Creel, op. cit.

[37] Fêng, op. cit., pág. 175, n. 14.

que el tatarabuelo deben situarse y confundirse en un cofre de piedra, situado cerca del fundador de la casa señorial.

En principio, todas las tablillas de los ascendientes agnáticos deben acompañarse por las de sus mujeres; si, por otra parte, la tablilla de un pariente próximo no puede figurar en el piso reservado a su generación, debe ubicarse no en el de la generación de sus padres, sino en el de la generación de sus abuelos.[38]

Granet interpreta esas reglas del modo siguiente: el orden *tchao mu* traduce, en primer lugar, una oposición fundamental entre miembros de dos

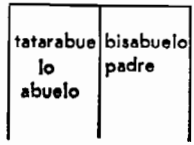


FIG. 61

generaciones consecutivas, que obligatoriamente deben ser: una *tchao* y la otra *mu*; por otra parte, parece implicar una oposición secundaria entre abuelo y nieto, que se encuentran en la misma *columna*, pero en un *piso* diferente. Una simple dicotomía matrilineal, recortada por una dicotomía patrilineal (o lo contrario) explicaría la oposición fundamental. Pero, para explicar la oposición secundaria, es necesario invocar una nueva dicotomía que recorta el sistema de cuatro clases resultante de la fórmula precedente y lo transforma en un sistema de ocho clases. En tal sistema, en efecto, como se vio en la página 389, un linaje patrilineal se distribuye entre las cuatro subsecciones matrilineales de la misma mitad patrilineal, y sólo el hijo del hijo del hijo del hijo del hijo reproduce, en cuanto a la mitad y en cuanto a la subsección, al padre del padre del padre del padre del padre. Se explicarían así los dos caracteres del orden *tchao mu* y el límite señalado para el tatarabuelo. Con el tatarabuelo, en efecto, se termina el ciclo lineal. El antepasado siguiente se renueva en el jefe de culto: éste se casa en la misma subsección y en la misma mitad que el antepasado a quien reproduce. Así puede decirse, como lo hace la antigua literatura, que existió un régimen en el cual la regla de exogamia desaparecía después de la quinta generación.

Las reglas de duelo, el culto de los antepasados y el sistema de parentesco convergen, entonces, hacia la hipótesis del sistema de ocho clases, que da cuenta de todas sus particularidades. B. Seligman se orienta hacia la misma conclusión cuando escribe: "Es un hecho significativo que los términos antiguos que sirven para designar a los allegados, descriptivos en la terminología moderna, sean típicos de un sistema clasificatorio con matrimonio de los primos cruzados. Cuando también se recuerda que, en el siste-

[38] Granet, *Catégories*, págs. 3-5.

ma antiguo, el matrimonio en el interior del clan era autorizado luego de la quinta generación (incluida), y que todavía actualmente la obligación de duelo de los ascendientes y de los descendientes se detiene en la quinta generación y que recomienza un nuevo ciclo de duelo, nos vemos llevados a reconocer algo más que un simple valor de probabilidad a la hipótesis de un antiguo sistema de clases con generaciones alternadas como existe en Australia." [39] Ese es el aliciente de toda la teoría de Granet.

Este último se funda sobre otros argumentos, tomados de la nomenclatura de parentesco. Ya los encontramos; se refieren a la distinción de los allegados en *houen* y en *yin*, y a la especialización, respectivamente masculina y femenina, de las parejas recíprocas *kieou* y *cheng*, *kou* y *tche* (transcripción de Fêng: *chiu* y *shêng*, *ku* y *chih*). Además, *kieou* se aplica no sólo al hermano de la madre/padre de la mujer, sino al cuñado *houen* (hermano de la mujer). Y simétricamente, *cheng* designa, además del hijo de la hermana/esposo de la hija, al cuñado *yin* (marido de la hermana). Granet y Fêng [40] están de acuerdo en interpretar esa extensión de los términos como un caso de teknonimia, problema que se discutirá en el capítulo siguiente. Pero Granet encuentra allí también una supervivencia del matrimonio con la hija del hermano de la madre, y respecto de ese tema se imponen algunas observaciones: si en primer lugar se considera *kieou-chiu*, la extensión de este término al hermano de la mujer aparece por primera vez en el *Hsin T'ang Shu*, obra del siglo XI después de Jesucristo;[41] vale decir, en una época en que la existencia del pretendido sistema de ocho clases está fuera de cuestión (pero tal vez no del matrimonio con la hija del hermano de la madre, que aun se practica actualmente en el Yunnan, como debió reconocerlo Hsu más tarde). *Cheng/shêng* aparecen en el *Ehr Ya*, con el triple sentido de marido de la hija, hijo de la hermana y marido de la hermana; sin embargo, según Fêng, el término designa también, en esa época, al hermano de la mujer, al hijo de la hermana del padre y al hijo del hermano de la madre, lo que sólo puede explicarse como una supervivencia del matrimonio entre primos cruzados bilaterales. [42] Entonces la simetría postulada por Granet no parece rigurosa; los términos tienen una connotación más amplia que la que él invoca, y además la simetría sólo aparece con diez o doce siglos de separación. Por fin, sería necesario poder explicar del mismo modo el único caso restante, en el *Ehr Ya*, en el cual un término se aplica a los miembros de dos generaciones consecutivas: *shu*, para hermano menor del padre y hermano menor del marido. [43] Contrariamente a Fêng, creemos que ese uso podría explicarse, con rigurosidad, sin recurrir a la teknonimia, según la hipótesis del matrimonio con la hija del hermano de la madre y

[39] B. Seligman, sobre Fêng, op. cit., en *American Anthropologist*, vol. 41, 1939.

[40] Granet, op. cit., pág. 210; Fêng, op. cit., pág. 194 y sigs.; Teknonymy as a Formative Factor in the Chinese Kinship System, *American Anthropologist*, vol. 38, 1936.

[41] Fêng, op. cit., págs. 195-196; Hsu, op. cit., pág. 263.

[42] Fêng, pág. 190.

[43] Fêng, pág. 190, n. 72.

de una filiación matrilineal. Pero de nuevo chocamos aquí con el carácter bilateral, tan vigorosamente marcado en el *Ehr Ya*.

Hsu retomó en su conjunto el problema del orden *tchao mu*, en el estudio útilmente puntilloso, pero a menudo estrecho, que consagró a la teoría de Granet.[44] Utiliza como fuentes el *Li Ki* y el *I Li*. Según el *Li Ki*, el emperador tendría siete templos; los señores, cinco, y los dignatarios, tres (dos para los dignatarios inferiores y uno para los subalternos). Dice Hsu que resulta claro que el primer templo es el del fundador de la dinastía, pero

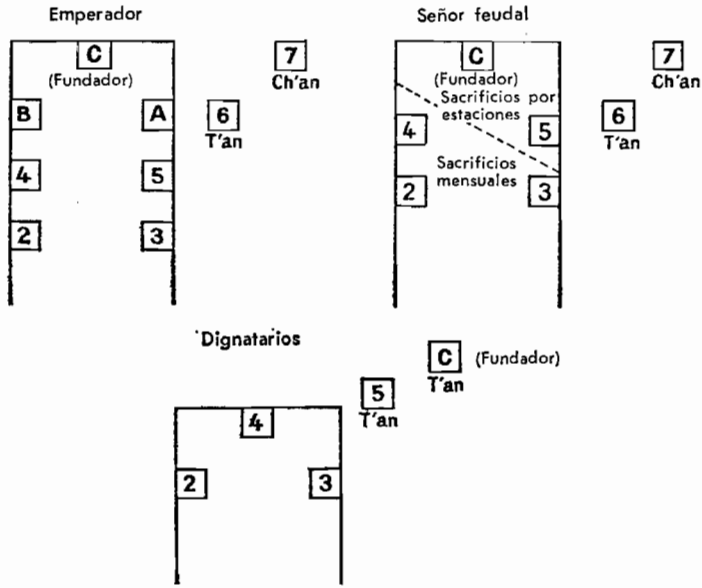


FIG. 62. — (Según Hsu, op. cit., págs. 256-257.)
Nota: La izquierda y la derecha deben determinarse respecto del fundador.

no es claro qué es lo que representan los dos siguientes (A y B). Algunos dicen: el segundo y el tercer emperador, y en este caso los ocupantes serían inamovibles y estarían fuera del ciclo *tchao mu*; otros, entre los cuales se cuenta el gran comentador del período Sung, Chu Tzū, señalan la sexta y la séptima generaciones, lo cual estaría en contradicción con la hipótesis de un ciclo quintenario propuesto por Granet.

Reina una oscuridad aun mayor respecto del señor feudal. El *Li Ki* declara que el tatarabuelo recibe sacrificios con cada cambio de estación y los demás antepasados todos los meses (fig. 62). Por fin, entre los dignatarios, el orden *tchao mu* sería violado, puesto que el templo número 4, que debe

[44] Op. cit.; cf. también Francis L. K. Hsu, comentario sobre Granet, *Catégories*, *Man*, vol. 40, núm. 183, 1940.

ubicarse en el medio no es el del fundador sino el del bisabuelo, el que así no es "ni *tchao* ni *mu*". Por último, un texto del *Yi Li Yi Su* asigna el sacrificio al tatara-tatara-nieto, vale decir, a una generación más baja que la que admite el sistema de Granet. Hsu desmiente incluso la afirmación de Granet según la cual las tablillas de los antepasados superiores se confundiría en la quinta generación. El *Li Ki* pide que se invoque a los antepasados hasta la séptima generación: "Cuando el señor feudal rezaba, invocaba al antepasado de la sexta generación encima de una plataforma construida ex profeso (*T'an*) y al antepasado de la séptima generación sobre un terreno especialmente delimitado (*Ch'an*). En el caso de los dignatarios, el antepasado número 5 se invocaba sobre una plataforma semejante, y el fundador (*T'ai Chu*) recibía un sacrificio sobre otra plataforma del mismo tipo. En

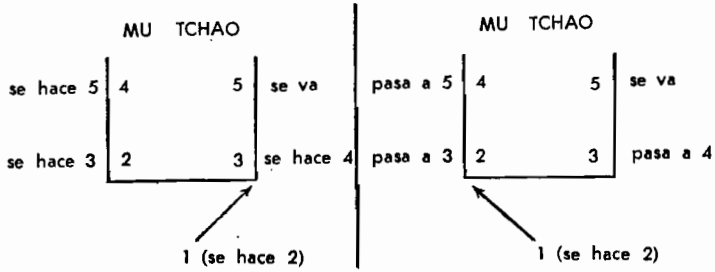


FIG. 63

el caso de los dignatarios inferiores, que sólo tenían derecho a los dos templos, se invocaba al antepasado número 4 sobre esa plataforma. Por lo tanto, nunca era cuestión de dos o de cuatro generaciones, en número constante y en orden ascendente o descendente, sino sólo que las diferentes clases sociales ofrecían sacrificios a sus antepasados en función de su rango." [45]

En lo referente a la oposición permanente entre padre e hijo, inferida por Granet, Hsu con razón se niega a seguir a Radcliffe Brown, cuando afirma que esa oposición (y el vínculo correlativo entre nieto y abuelo) son fenómenos "casi universales". [46] Debería añadirse que una oposición lógica, tal como la que parece resultar del orden *tchao mu* es algo bien diferente a la correlación afectiva en la que piensa el sociólogo inglés. Hsu señala igualmente que existen dos modos de disponer las tablillas cuando se añade una nueva generación (fig. 63). Vale decir que el jefe del culto, al morir, puede tomar teóricamente el lugar de 3 o de 2. Según la primera hipótesis: 3 reemplaza entonces a 5; 5 está situado en el cofre de piedra con las tablillas más antiguas y la otra columna no cambia: "Según esa hipótesis el orden *tchao mu* de un individuo dado no cambia". Según la segunda hipótesis, por lo

[45] Hsu, págs. 256-257.
[46] Hsu, pág. 357, n. 20.

contrario, 1 reemplaza a 2, 2 reemplaza a 3, 3 reemplaza a 4 y 4 a 5: "Así, para cada nueva generación que toma parte en el culto. Se asistiría a un cambio completo del orden *tchao* o *mu* de cada individuo". Ahora bien, *tchao* significa "gran luz" y *mu* "pequeña luz", y el *Li Ki* y el *I Li* están de acuerdo en afirmar que el primer término se asocia con el lado izquierdo (lugar de honor) y el segundo con el lado derecho, según el adagio "Tso Chao Yu Mu". Hsu se pregunta entonces si puede suponerse que un hijo pueda ser *tchao* y su padre *mu*. El padre siempre debe ser *tchao* en relación con el hijo, y ello es suficiente para eliminar la primera hipótesis. Pero la segunda solución implica que *tchao* y *mu* no tienen significación intrínseca que pertenezca a los individuos como tales. Son posiciones relativas que corresponden a modalidades temporarias según las cuales se expresa el status de los antepasados: "En otras palabras, el orden *tchao mu* jamás se relacionó con otra cosa que no fuera la relación entre padres e hijos." [47]

FIG. 64

En efecto, dos generaciones consecutivas siempre se encuentran en dos columnas verticales diferentes y en la misma línea horizontal; además no existe barrera entre las columnas, como lo sugiere Granet: el diagrama puede escribirse de los dos modos (fig. 64). Hsu prefiere la segunda fórmula, entendido que el lado izquierdo de la línea corresponde a la más "gran luz", al lugar de honor, a la vejez, a la posición exaltada (*Chun*), y el lado derecho a la más "pequeña luz", al segundo lugar, a la juventud y a la posición inferior (*Pei*): "Pero, para ocupar expresamente las posiciones relativas de *Chun* y *Pei*, dos individuos deben encontrarse en una estrecha relación de parentesco. Entre una gran luz y una pequeña luz existe una diferencia de grado, no de naturaleza. Cada hilera horizontal es una unidad, y además, *tchao* y *mu* no tienen relación directa con la relación entre abuelo y nieto." Por fin, en el dignatario, el bisabuelo está en el centro. ¿Es entonces *tchao*, *mu*, o ambos a la vez? Así planteada, la pregunta es insoluble. Sin embargo, "si se toma en cuenta la pareja formada por dos generaciones consecutivas como una unidad compleja, en el interior de la cual *tchao* y *mu* sólo señalan la relación recíproca entre un padre y un hijo, ... entonces situar a un antepasado en el medio y por encima de los otros aparece como un efecto de la concepción jerárquica de la organización familiar".[48] La unidad de duelo, en efecto, es la categoría *padre-hijo*.

Esas observaciones de Hsu presentan un interés muy vivo, pero no son del todo convincentes. Admitimos que el sistema chino evolucionó del punto

[47] Hsu, págs. 257-259.

[48] Ibíd., pág. 354.

de vista de la cualidad al de la cantidad, de la noción de naturaleza a la noción de grado. Si, como lo admitimos, con Fêng, la fuerza actuante fue la reglamentación del duelo, nada hay de asombroso en que sus exigencias aritméticas se superpongan con las de una lógica cualitativa más antigua. Sin duda, es cierto que se encuentran supervivencias en todas partes donde quieran encontrarse. No obstante, la interpretación de Hsu descuida con exceso el carácter sistemático de la clasificación de los templos en tres tipos (emperador con siete, señor con cinco, dignatario con tres) que corresponden, de modo muy significativo, al triple círculo del duelo de *I Li*, como la expresión pura y simple del debilitamiento progresivo del vínculo de parentesco en virtud de la distancia social.

Sin duda, después de leer el análisis de Hsu, debe admitirse que la cuestión del orden *tchao mu* es más oscura que como se presenta en el trabajo de Granet. De todos modos, es en la quinta generación que recomienza el ciclo antiguo del duelo, y cuando los antepasados se invocan después de la quinta generación, se los invoca de modo suplementario, según otras modalidades y fuera del templo, como si se los hubiera agregado en calidad de anexo. Los textos son, en este sentido, particularmente sorprendentes: "Él jefe del imperio establece para sus antepasados siete salas, un altar y un área. Había una sala para su padre, un patio para su abuelo, una sala para su bisabuelo, una para su tatarabuelo, y una para el más antiguo de sus antepasados; en cada sala hacía ofrendas todos los meses. Además, había dos salas comunes para sus antepasados alejados. Realizaba allí ofrendas generales sólo una vez cada estación del año. Cuando quería realizar ofrendas particulares al padre o al abuelo de su tatarabuelo, extraía sus tablillas de las salas comunes y hacía preparar un altar para la tablilla del primero, un área para la tablilla del segundo." [49] La argumentación ingeniosa con la cual Hsu establece que *tchao* y *mu* no son atributos individuales sino posiciones relativas, apoya más que debilita la tesis de Granet.

Por otra parte, una nota de Couvreur en su traducción del *Li Ki* ya era clara en cuanto a ese punto: "A la muerte de un emperador, su tablilla tomaba el lugar de la de su padre. Esta era transportada al lugar de la del abuelo, ésta al lugar de la del bisabuelo, la del bisabuelo al lugar de la del tatarabuelo. La del tatarabuelo se transportaba a la sala de Wenn Wang o de Ou Wang, con tablillas de los antepasados más lejanos que ya no tenían sala particular." [50] Esa significación relativa de las posiciones *tchao* y *mu* es mucho más satisfactoria en la hipótesis de Granet, que la de un orden fijo asignado a cada individuo. En efecto, si *tchao* y *mu* son la supervivencia de una antigua dicotomía exógamica, no pueden sino atestiguar la existencia de una antigua relación, y no traducir los términos por los cuales se expresaría. En este último caso, un individuo sería a veces *tchao* a veces *mu*, y el orden fijo resultaría del todo ininteligible. Empero, existen dificultades más serias.

[49] *Li Ki*, traducción de Couvreur, XX, t. 2, pág. 262.

[50] Ibíd., t. 1, pág. 288, nota.

Sea cual fuere la forma en que se representara el orden *tchao mu* —columnas verticales, como lo hace Granet, o hileras horizontales como lo prefiere Hsu— no por ello es menos cierto que la posición de cada tablilla, o grupo de tablillas, se encuentra determinada por dos factores: la posición, *tchao* o *mu*, y el piso, superior o inferior. Si se designa con *a* y *d* a las columnas y con I y II a los pisos, se debería entonces tener la distribución señalada en la figura 65: para un linaje patrilineal dado, la secuencia *d*2-*a*2-*d*1-*a*1, en la que, evidentemente, la pareja *a/d* representa una mitad patrilineal, y el ciclo 1/2, dos subsecciones matrilineales. Ahora bien, el sistema de ocho clases reconstituido por Granet sobre la base del orden *tchao mu*, no nos proporciona en absoluto una sucesión. Si nos remitimos a la figura 57, se verá que la sucesión patrilineal es *a*1-*b*1-*c*1-*d*1, o

	a	d
II	4	5
I	2	3

Fig. 65

*a*2-*b*2-*c*2-*d*2, y que esas dos sucesiones son las únicas compatibles con el sistema. Expresado en términos del orden *tchao mu*, ello equivale a decir que cuatro miembros consecutivos de un mismo linaje patrilineal deben ocupar, sea cuatro pisos de una misma columna, sea cuatro posiciones de una misma hilera, pero que la intervención simultánea de dos columnas y de dos hileras es inexplicable. Si existe una relación cualquiera entre el orden *tchao mu* y el sistema de parentesco (lo que permanece dudoso), eso debe significar que el padre y el hijo son idénticos en cuanto a la hilera y opuestos en cuanto a la columna, mientras que el abuelo y nieto son idénticos en cuanto a la columna y opuestos en cuanto a la hilera. En el sistema de parentesco propuesto por Granet, se ve por lo contrario que el tatarabuelo, el bisabuelo, el abuelo, el padre, son *todos* idénticos entre sí desde un cierto punto de vista (la mitad patrilineal), pero *todos* diferentes entre sí desde otro punto de vista (la sección matrilineal). La hipótesis resulta entonces no sólo aventurada sino que, además, no da cuenta de los hechos que se propone explicar.

¿Existe otro sistema de parentesco cuyos caracteres pudieran traducir mejor el orden *tchao mu*? Es curioso observar que existe uno: es el sistema murngin que funciona, o bien según la fórmula normal, o bien según la fórmula alternativa. En ambos casos, volvemos a encontrar de hecho la sucesión: *d*2-*a*2-*d*1-*a*1. Entonces comparemos el sistema de Granet y el sistema murngin (fig. 66). En el esquema de la izquierda (murngin) el signo = une la subsección del marido con la subsección de la mujer, el signo → la

subsección de la madre con la subsección de los hijos. En el esquema de la derecha (Granet), el signo interior → une la subsección del marido con la subsección de la mujer, y el signo exterior → la subsección del padre con la de los hijos. En efecto, vimos que el sistema murngin resulta de la superposición de una dicotomía matrilineal con una dicotomía patrilineal, mientras que el sistema de Granet sólo resulta inteligible según la hipótesis inversa, donde la dicotomía primitiva es la matrilineal y la dicotomía secundaria la patrilineal.

Ahora consideremos la sucesión patrilineal que corresponde al orden *tchao mu*, vale decir, *d*2-*a*2-*d*1-*a*1. Esta sucesión se vuelve a encontrar en el sistema murngin, pero sólo cuando el sistema funciona según *una* de las

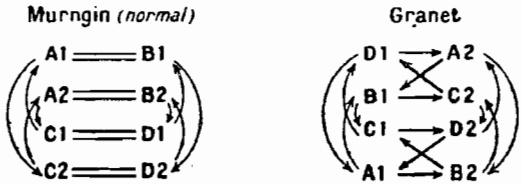


FIG. 66

dos fórmulas, normal o alternativa, que está a su disposición. Ahora bien, recordamos que en ese caso, el matrimonio sólo es posible con la prima cruzada bilateral [51] y que las ocho clases funcionan como si fueran cuatro. Sólo en la hipótesis de que el sistema funcione alternativamente según ambas fórmulas se produciría el matrimonio con la prima cruzada matrilateral, pero, en ese caso, la sucesión patrilineal se transformaría en *d*2-*a*1-*d*2-*a*1, o sea: padre e hijo son completamente diferentes, abuelo y nieto son completamente idénticos; lo cual tampoco corresponde al orden *tchao mu*. En otras palabras: si se intenta construir un sistema que corresponda al orden *tchao mu*, se encuentra un sistema de ocho clases con matrimonio con la prima cruzada bilateral, lo que hace que las ocho clases sean ininteligibles; si se distribuyen las ocho clases de modo de darle un valor funcional (matrimonio con la prima cruzada matrilateral), el sistema deja de explicar los caracteres del orden *tchao mu*. No sólo bogamos a la aventura, sino que nuevamente la aventura no aporta provecho alguno.

¿Es necesario concluir, con Hsu, que el orden *tchao mu* nada tiene que ver con una antigua estructura del parentesco? Dudamos mucho en admitirlo. El principio de las generaciones alternadas tomó, en el curso de estos últimos años, tal importancia en la interpretación de fenómenos hasta entonces oscuros, que en todo lugar donde se encuentre un esbozo, o un vestigio, de oposición entre generaciones consecutivas e identificación entre generaciones alejadas, debe permitirse un prejuicio favorable. Sin embargo, vimos que el fenómeno es susceptible de una interpretación diferente. Sea

[51] Cf. capítulo XII.

como fuere, sólo se podría admitir que los caracteres generales del orden *tchao mu* sugieren una estructura fundada en una cierta alternancia de las generaciones. ¿Qué tipo de alternancia? Es imposible decirlo; el orden *tchao mu*, tal como lo conocemos a través del *Li Ki*, del *I Li* y de los comentaristas, representa una institución ya alterada por la influencia de la organización jerárquica y del ritual religioso. Sería una empresa sin salida pretender verificar, en cada uno de sus caracteres y en todos sus detalles, una ley definida de un cierto sistema de parentesco.

¿Acaso la etnografía podría aclarar el problema por la observación de costumbres modernas? De nuevo aquí, es un hecho desafortunado que Hsu descartara sin examen una sugestión de Radcliffe Brown, que lo invitaba a estudiar el *orden tchao mu* a la luz de los usos del Fou Kien, donde aún hoy el matrimonio con la prima patrilateral está estrictamente prohibido [52] y donde los antepasados se colocan siempre de modo alternado a la derecha y a la izquierda del fundador.[53] Se tiene dificultad en admitir *a priori* que no existe relación alguna entre esos usos y el ritual Chou, tal como lo evoca Maspéro: "El primer antepasado ocupaba el extremo superior, frente al este, su hijo a su izquierda, frente al sur y su nieto a la derecha, frente al norte, y todos los descendientes ordenados así en dos filas, los *tchao* a la izquierda y los *mu* a la derecha, a continuación del hijo y del nieto respectivamente, alejándose cada vez más del antepasado en cada generación... Todos los *mu*, descendientes del rey Wen, sobre una línea a su izquierda, todos los *tchao*, descendientes del rey Wou, sobre una línea a su derecha, y todos los *mu* y los *tchao* anteriores a esos dos reyes... en dos hileras a la izquierda y a la derecha del primer antepasado Heou-tsi." [54]

Si se agrega que, en una sociedad que evoca tan poderosamente la China de las antiguas dinastías como el imperio de los incas —con sus rituales funerarios en los que a cada instante se imponen las comparaciones con las ceremonias chinas arcaicas correspondientes— encontramos, parece ser, una disposición alternada: "A ambos costados de la Imagen del Sol estaban los cuerpos de sus reyes fallecidos, todos ubicados en orden de acuerdo con su antigüedad...",[55] uno se siente llevado a admitir la existencia de un fenómeno estructural general, del que todavía se nos escapa la teoría, dado el estado actual de nuestros conocimientos acerca de ambas civilizaciones. En efecto, se sabe que los habitantes del Cuzco y tal vez de otras regiones, se dividían en dos grupos: mitad De Arriba y mitad De Abajo (Hanan y Hurin). En este sentido debe relacionarse el texto de Garcilaso con otros testimonios: "Toda la población del Cuzco salía (para los ritos de agosto) agrupada en tribus y linajes... Se sentaban sobre sus bancos, cada hombre de acuerdo con su rango, los Hanan-Cuzco de un lado y los Hurin-Cuzco del

52 Lin Yueh-Hwa, The Kinship System of the Lolo, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 9, 1946, pág. 94.

53 Hsu, op. cit., pág. 258, n. 7.

54 H. Maspéro, *La Chine antique*, París, 1927, págs. 251-252.

55 Garcilaso de la Vega, *Histoire des Incas*, trad. francesa, París, 1787, t. 1, pág. 167.

otro... Los sacerdotes salían en procesión con las familias de Hurin y de Hanan Cuzco, cada una con los cuerpos embalsamados de sus antepasados". Y también: "Llevaban a todas las huacas sobre la plaza, con los cuerpos de sus Incas muertos, para beber con ellos; ubicaban las que pertenecieron a los Hanan-Cuzco del lado en que estaban los miembros de ese linaje y hacían lo mismo con las de Hurin-Cuzco. Entonces, llevaban alimento y bebida a los cadáveres..." [56] Ahora bien, Cuzco sugiere, por lo menos por su estructura geográfica, una doble dicotomía, el eje que separa a los Hanan de los Hurin estando recortado perpendicularmente por la ruta imperial del norte al sur. En ese caso también, la hipótesis de las generaciones alternadas debe examinarse con atención, con sus dos consecuencias mutuamente excluyentes: la filiación bilateral y el matrimonio patrilateral.

[56] Ch. de Molina, *An Account of the Fables and Rites of the Yncas*, en C. Markham, *Narratives and Rites...*, págs. 26-27 y 47-48.

Capítulo XXI

EL MATRIMONIO MATRILATERAL

Existen múltiples observaciones que sugieren la existencia, en la China antigua, de un sistema de matrimonio con la prima cruzada bilateral que incluye el intercambio de hermanas. Recordemos rápidamente cuáles son esas observaciones: ante todo, la terminología preservada por el *Ehr Ya*, con su sistema de identificaciones y la distribución de los parientes y allegados en cuatro linajes; luego, los hechos referentes a la vida campesina arcaica, como los recordó Granet en sus *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*: "El carácter principal de las fiestas antiguas consiste en una orgía sexual que hace posible los intercambios matrimoniales... Las alianzas matrimoniales forman la base del sistema de garantías entre grupos federados." [1] Radcliffe Brown admite la supervivencia de un sistema de ese tipo en el Shansi y el Honan; y también Chen y Shryock ponen de manifiesto ese sistema, cuando al retomar en su conjunto la cuestión del matrimonio de los primos cruzados en China antigua citan un poema de Po-chu-yi (772-846 después de C.) que se refiere a una aldea del Kiang-sou, cuyo nombre está formado por dos nombres de clanes unidos:

> "En Ku-feng-hsien en el distrito de Ch'u chou
> En una aldea llamada Chu Ch'en
> Sólo hay dos clanes
> Y que se casaron entre sí desde hace muchas generaciones." [2]

Entonces uno se siente llevado a admitir, junto con Granet, Chen y Shryock, y sobre todo con Fêng, del que tomamos esta cronología —y a pesar de los escrúpulos de Hsu— que el matrimonio entre primos cruzados bilaterales existió en China (o en ciertas regiones de China) como práctica corriente, por lo menos hasta fines del primer milenio antes de nuestra era. Ello implica una división, implícita o explícita, de las comunidades en dos grupos exogámicos o un agrupamiento de a dos de las comunidades locales con fines matrimoniales, sin embargo, en ningún momento, como lo creyó Granet, un sistema de cuatro clases, del que puede encontrarse una vaga sugerencia en ciertos hechos (filiación bilateral eventual y algunos caracteres del orden *tchao mu*), pero cuya hipótesis no se impone como una necesidad lógica,

[1] París, Biblioteca de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, *Sciences Religieuses*, vol. 34, pág. 239.

[2] Chen y Shryock, op. cit., pág. 629; Granet, *Catégories*, pág. 179.

como una etapa histórica inevitable, ni como un carácter general del área geográfica considerada.

Junto con esos hechos existen otros que difícilmente sean compatibles con los anteriores. En primer lugar, se trata de los hechos agrupados por Granet bajo el nombre de fenómenos de oblicuidad: usos señoriales del matrimonio con mujeres provenientes de dos generaciones diferentes y ciertas ecuaciones de la nomenclatura, que identifican parientes o allegados provenientes de dos generaciones consecutivas. Sobre todo se trata de la doble clasificación de los allegados en *yin* y en *houen*, y la especialización de ciertos términos de denominación recíprocos entre hombres y entre mujeres, que sugieren una estructura asimétrica del grupo.

Estos índices de oblicuidad o de asimetría en la nomenclatura fueron tema para un análisis especial de Fêng.[3] Se conocen cinco términos que se aplican a los miembros de dos generaciones consecutivas:

chiu	hermano de la madre, hermano de la mujer;
yi	hermana de la madre, hermana de la mujer;
po	hermano mayor del padre, hermano mayor del marido;
shu	hermano menor del padre, hermano menor del marido;
ku	hermana del padre, hermana del marido.

Todas esas relaciones, en su origen, eran distintas y el fenómeno de identificación en general puede fecharse. Así, la extensión de *chiu* al hermano de la mujer se remonta al siglo x después de C., y actualmente intervienen determinantes para diferenciar los dos usos: *chiu fu*, hermano de la madre, y *chiu hsiung* o *chiu ti*, hermano de la mujer. Vale decir que se distingue entre el *chiu* de la generación del padre y el *chiu* de la generación del hermano.[4] En rigor, la identificación podría interpretarse como un resultado del matrimonio con la hija del hermano de la mujer, pero Fêng hace notar que *chiu* perdió el sentido de "padre de la mujer" por lo menos mil años antes de aplicarse al hermano de la mujer, lo que parece ser un argumento decisivo. La extensión de *po* y de *shu* aparece para Fêng como un fenómeno inexplicable según todos los usos conocidos. Sobre este punto, que por otra parte sólo ofrece un interés teórico, se puede estar en desacuerdo con él: un sistema de linajes matrilineales, con matrimonio con la hija del hermano de la madre, puede admitir el agrupamiento de los hermanos del padre y de los hermanos del marido, vale decir, los hombres que, desde la perspectiva del Ego femenino, toman mujer en mi linaje.[5] Entonces normalmente *Ku* designaría las hermanas de los

[3] H. Y. Fêng, *Teknonymy as a Formative Factor in the Chinese Kinship system.*

[4] Ibíd., pág. 61, n. 2.

[5] En un excelente estudio, dedicado por entero a los sistemas hablados, H. T. Fei describe el sistema de la región de la que es originario, la de Wukiang, donde observa la pobreza de los términos utilizados para designar el grupo de los hombres que se casaron con las mujeres del clan. Prácticamente sólo se utilizan términos descrip-

po y de los *shu*. Pero semejante interpretación no podría extenderse a *chiu*, *shêng* y *yi* si Ego masculino se situara en una perspectiva matrilineal, lo que implicaría las mayores dificultades. De hecho, la extensión de *po* al hermano mayor del marido es un uso tardío, que se sitúa en el siglo X después de C., y por lo tanto incompatible con una forma de matrimonio de ese tipo (salvo si el uso pudiera ser localizado en Yunnan, lo cual no es indicado por ningún autor). Del mismo modo, *Ku* se aplicó a las hermanas del marido sólo alrededor del siglo IV después de C. En cuanto a *yi* el término se reserva para la hermana de la mujer en el *Ehr Ya*, y su extensión a la hermana de la madre sólo es testimoniada a partir del año 550 antes de C. No se encuentra en parte alguna la posible explicación por matrimonio con la viuda del padre.[6]

Sin duda es necesario señalar reservas respecto de las fechas. Cuando los usos entran en la literatura es porque se aplican ya desde hace tiempo; también puede tratarse de usos locales, que se difunden en una nueva región o que se incorporan con el uso general luego de una guerra de conquista o de la colonización de los pueblos que poseen costumbres propias. Sea como fuere, es imposible retrotraer las cinco expresiones enumeradas a una sola forma de matrimonio, o a un sistema preciso de parentesco. Fêng propuso, como Chen y Shryock, interpretarlas por la teknonimia: * al llamar al cuñado *chiu*, o *po*, o *shu*, el hombre y la mujer sólo les harían el homenaje de usar la terminología que emplean, ante ellos, sus hijos. Es la explicación propuesta, desde el siglo XVIII, por los teóricos chinos: "El hermano de vuestra mujer es *chiu* para vuestros propios hijos. El padre adopta el lenguaje de sus hijos, y también llama *chiu* al hermano de su mujer."[7] Pero, ¿qué sucede con *yi*? En ese caso, la extensión se efectúa de la generación inferior a la superior, y es necesario admitir que, por una especie de "teknonimia al revés", son los hijos quienes adoptan el lenguaje de su padre.[8]

En su estudio general de 1937, Fêng sumó tres ejemplos más a los cinco discutidos en su trabajo de 1936. El término *shên* se aplica, en el

---

tivos. Fei interpreta esa carencia como un índice posible de la existencia de una antigua organización dualista (pág. 133). Más bien pensaríamos en un antiguo sistema de linajes, en ese caso como en el del sistema de Shangai, también analizado por el mismo autor, con la diferenciación de los parientes y allegados entre hombres y mujeres de mi clan; mujeres que se casaron en mi clan; hombres que se casaron con mujeres de mi clan; clan de la madre, clan de la mujer (ningún término especial; se utiliza la nomenclatura de la mujer); clan del marido (igual situación; se utiliza la nomenclatura del marido). Los clanes en realidad parecen desempeñar la función de linajes. Un rasgo totalmente sorprendente de los sistemas descriptos por Fei es la total ausencia de términos de parentesco para las generaciones más jóvenes que la del sujeto: sólo se utilizan los nombres personales. (H. T. Fei, The Problem of Chinese Relationship Terms, *Monumenta Serica*, vol. 2, 1936-1937).

[6] Fêng, op. cit., pág. 64.

* Del griego *téknon* = niño. [*T.*]

[7] Citado por Fêng, pág. 62.

[8] Fêng, pág. 65.

vocativo, a la mujer del hermano menor del padre y a la mujer del hermano menor del marido. La extensión a la joven generación data del período Sung. Por fin, está la extensión de los términos *kung* y *p'o*, de los abuelos a los padres del marido. En todos esos casos, Fêng recurre igualmente a la teknonimia, que considera suficientemente difundida en China y testimoniada desde una época bastante antigua (489 antes de C.) como para servir de explicación.[9]

Tal vez Fêng tenga razón, pero deben hacerse reservas a la considerable extensión que da a la noción de teknonimia, empleada como una suerte de panacea; ¿acaso la aparición de la teknonimia, y su intervención en tal o cual caso preciso, no plantea problemas? Detengámonos un momento sobre este punto.

El término teknonimia fue creado por Tylor para designar la costumbre por la cual una persona, en vez de ser llamada por su nombre, es llamada padre, madre, abuelo o abuela, etc., de uno de sus descendientes. Es siempre en la misma acepción que Lowie trata a la institución[10] y la interpreta como el resultado de una carencia de términos: o bien la lengua no dispone de términos específicos para designar al pariente en cuestión, o bien el término no puede utilizarse, de modo provisional o definitivo, por razones de ética. Fêng no fue el primer etnólogo que empleó el término en una acepción más amplia y, en sí misma, esa extensión no es objetable. Sin embargo, debe señalarse asimismo que no es lo mismo llamar a una mujer, por ejemplo, "madre de tal" o "mamá"; vale decir, llamarla *por el nombre de su hijo* o *por el nombre que le da su hijo*. Sin duda, deben distinguirse las dos formas; ahora bien, si el análisis de Fêng recurre exclusivamente a la segunda forma, la observación que invoca para testimoniar la antigüedad de la teknonimia en China[11] proviene de la primera. Dejemos ésta de lado, puesto que no interviene para explicar los usos en cuestión, y preguntémonos cómo puede interpretarse la segunda. Puesto que esta forma de teknonimia es de uso corriente en nuestra sociedad conviene, en primer lugar, abordarla a partir de nuestras propias costumbres.

Sea una casa compuesta por los hijos, el padre, la madre y la hermana de la madre; desde hace años, esa hermana ya no es designada por la madre de los hijos (su hermana) y por el padre de los hijos (su cuñado) si no es por el nombre infantil que le dan sus sobrinos y sobrinas: "tiíta". ¿Cómo puede interpretarse el fenómeno? Existen tres interpretaciones posibles.

Si los hijos son los miembros más prestigiosos del grupo, los padres confiesan ese hecho al adoptar la terminología de ellos. Por lo contrario, los padres pueden adoptar la terminología de los niños de modo de no com-

[9] Fêng, *The Chinese Kinship System*, págs. 200-203.
[10] Fêng, *Traité de sociologie primitive*, págs. 115-117.
[11] Ch'ên Ch'i habla de su mujer como "la madre de Ch'ang", op. cit., pág. 202.

prometer el prestigio de la tía y, con ello, el de su propia generación (así un padre al hablar de su madre a sus hijos, dirá "vuestra madre" o "mamá", para no emplear, con sus hijos, el apelativo directo de que se sirve él —vale decir, el nombre de su mujer— y que está prohibido para los hijos. Por fin, se percibe una tercera interpretación: cada *partenaire* dispone, respecto de la persona nombrada, de un sistema de referencias diferente; ella es "hermana", "cuñada" y "tía". Cuando dos miembros del grupo, que hablan entre sí, quieren referirse a ella, deben, entonces, o bien emplear su propio sistema o bien adoptar el del interlocutor, lo cual no es satisfactorio en ninguno de los dos casos. La transformación, por parte de los hijos, del término de referencia en término de denominación —"tía" cambiado por "tiíta"— proporciona una solución a esa dificultad. En suma, "tiíta" aparece como un nombre personal, desde el punto de vista de la persona designada, y como un término impersonal, desde el punto de vista del que lo emplea (vale decir, no implica una relación de parentesco particular). Tenemos entonces dos principios de explicación: uno basado en razones afectivas (prestigio); el otro, en razones lógicas (necesidad de encontrar un nombre común a todos los sistemas de referencia). El primer principio implica a su vez dos interpretaciones opuestas. Se ve que el problema de la teknonimia no es simple y que, para cada caso considerado, debe determinarse cuál es el principio particular o cuál es la modalidad particular del mismo principio al que debe recurrirse.[12]

Esa dificultad resulta aun más seria cuando se hace referencia, como Fêng, a dos formas inversas de teknonimia al mismo tiempo. En efecto, un hombre llama a su cuñado, *chiu*, porque emplea respecto de él el lenguaje de sus hijos; pero llama a la hermana de su madre *yi* porque emplea respecto de ella el lenguaje de sus padres. ¿En qué condiciones pueden coexistir esos dos procedimientos inversos? Es cierto que sus dos fechas respectivas de aparición están muy alejadas, puesto que las separan quince siglos. Pero entonces debería determinarse qué cambios concomitantes se produjeron en la familia china. La general recurrencia a la teknonimia no proporciona una solución a los problemas planteados por la extensión de los términos. La teknonimia y cada una de sus formas, tan diferentes entre sí, deben tener una

[12] Según Fei Hsiao-Tung (informe de Fêng, The Chinese Kinship System, *Man*, vol. 38, núm. 153), las mujeres del Kiangsu comienzan por llamar a sus parientes políticos sirviéndose de la terminología del marido (salvo el suegro, que se designa por un término especial e inmutable, *činpa*) y sólo cuando tienen hijos pasan a la terminología de éstos. Que en China el problema de las denominaciones es más complejo que el que habitualmente abarca el término teknonimia (incluso al emplear este último en el sentido amplio que le da Fêng) está también sugerido por un estudio de Hsu. La nomenclatura hablada parece constantemente diferente de la nomenclatura escrita y, ante todo, sirve para traducir situaciones concretas: "cuando uno se dirige a un hijo del hermano de la madre, se lo llama 'hermano'; pero cuando uno se refiere a él, se emplea un término que lo distingue de un verdadero hermano" (F. L. K. Hsu, The Differential Function of Relationship Terms, *American Anthropologist*, vol. 44, 1942, pág. 250). Existen entonces "categorías diferentes de términos, que pueden corresponder a otras tantas situaciones específicas" (ibíd., pág. 256).

razón o más bien, según los casos, varias razones, y no es legítimo recurrir a ella como a un principio gratuito.

En el caso de *yi* se siente la tentación de separarse de Fêng. Ya dijimos que la extensión del término a la hermana de la madre es antigua, al parecer del siglo VI antes de C., lo que sería suficiente para aislarla de los otros casos estudiados.[13] Se vio que, para explicar ese fenómeno, Fêng debe recurrir a la hipótesis de una verdadera "teknonimia al revés". Por su parte, Granet sugiere una explicación por el matrimonio del hijo con la viuda del padre, y cita ejemplos tratados por Fêng, señalando que esos casos sólo son evocados por los cronistas para condenarlos con indignación.[14] Pero si era necesario condenarlos, era porque se los practicaba. Por lo menos se practicaba en el área geográfica, puesto que Fêng y Granet se refieren a las críticas dirigidas por los escritores antiguos a los Hsiung-nu, población pastoril de las estepas del norte, precisamente porque se casaban con la viuda de su padre. Si se agrega el hecho, bien observado por Granet, que el matrimonio con la madrastra se inscribe, con facilidad, en el mismo sistema que permite el matrimonio con la viuda del hijo o con su novia,[15] y que esa última costumbre puede correlacionarse, a su vez, con la del matrimonio preferencial con la hija del hermano de la mujer, se debe reconocer que en todo esto se encuentra un conjunto de hechos notablemente sugestivos, y que todos llevan a la misma conclusión. Al aceptar también la explicación por la teknonimia, Granet *sobredetermina* esa conclusión.

Tal es la conclusión que Granet no dudó en enunciar, en la forma inútilmente complicada de la hipótesis de un sistema de ocho clases, el que se intercalaría entre el sistema de cuatro clases, atribuido a los tiempos arcaicos, y la libertad moderna. Ya señalamos y criticamos el carácter especulativo de esta reconstrucción. Pero si la llevamos a su más simple expresión, en China hubo un período o regiones que conocieron el matrimonio con la hija del hermano de la madre, que excluye el matrimonio con la hija de la hermana del padre, y es necesario reconocer que la hipótesis conserva un cierto valor, si bien por razones que no son exactamente las invocadas por Granet. De esas últimas sólo retendremos dos: la dicotomía de los allegados en *houen* y en *yin*, que desgraciadamente no discutieron los demás autores, y la existencia del sistema katchin, en el sur de China. Si Granet hubiera conocido el sistema gilyak, tan semejante al katchin y situado, en relación con China, en una posición septentrional, simétrica a la ocupada en el sur por este último; si hubiera sabido relacionarlo con los sistemas lushei-kuki y naga,[16] y si hubiera analizado el sistema tibetano,

[13] Fêng, op. cit., pág. 199.

[14] Granet, *La civilisation chinoise*, pág. 401; *Catégories matrimoniales*, págs. 65-66.

[15] Ibíd., págs. 66-73.

[16] Al comparar la organización social de los Yao de la frontera con Indochina, que autorizan el matrimonio entre primos de tercer grado, Fortune señala: "Esta regla

habría tenido el derecho de reconocer a su hipótesis (por lo menos bajo la forma simplificada que conservamos) un valor mucho mayor. En efecto, se diría que alrededor de China se encuentra, ocupando una posición periférica que sugiere una supervivencia arcaica, la misma regla del matrimonio y el mismo sistema de parentesco. Pero, también por esa razón, Granet habría comenzado a alimentar dudas acerca de su cronología. Más adelante volveremos sobre este aspecto de la cuestión.

Por una curiosa paradoja correspondió al más áspero crítico de Granet el contribuir, con un aporte notable, a la tesis de este último. En un artículo reciente, *Observations on Cross-Cousin Marriage in China*,[17] Hsu establece la existencia indiscutible, y moderna, del matrimonio con la hija del hermano de la madre en China, en primer lugar sobre la base de observaciones publicadas por Kulp [18] y Fei,[19] luego, y sobre todo, sobre la base de su propio trabajo de campo en el norte de China, en el Yunnan occidental y en el Kunming. En todas esas regiones el matrimonio preferido (pero no obligatorio) es con la hija del hermano de la madre y el tipo de matrimonio absolutamente condenado es con la hija de la hermana del padre. Habitualmente se llama al primero "matrimonio que sigue la tía (paterna)"; al segundo, "matrimonio que vuelve a la casa".[20] Dejaremos de lado la discusión, algo ingenua, del valor funcional de la distinción para no retener más que los hechos. En la aldea del Kiang-sou, estudiada por Fei, los dos tipos de matrimonio se distinguen en "matrimonio hacia la parte de arriba de la costa" y "matrimonio de retorno". En la ciudad del Yunnan occidental descripta por Hsu un informante presenta al matrimonio con la hija del hermano de la madre como el representante de "por lo menos el setenta por ciento de todos los matrimonios", proporción que Hsu considera exagerada aunque reconoce que "ese tipo de matrimonio es por cierto muy frecuente".[21] El matrimonio con la hija del hermano de la madre también es frecuente en el Fukien, mientras que el matrimonio con la hija de la hermana del padre es considerado repugnante e incluso ilegal.[22] Todos los informantes del norte de China, interrogados por Hsu, condenan el matrimonio con la prima patrilateral como equivalente al "retorno de hueso y carne", fórmula que se comentará en otra

---

contrasta fuertemente con la exogamia patrilineal que es ley en toda China y que se acompaña con la prohibición del matrimonio entre primos cruzados patrilineales, sin reprobar el matrimonio entre primos matrilineales de primer grado" (R. F. Fortune, Introducción a Yao society; a Study of a Group of Primitives in China, *Lingan Science Journal*, vol. 18, núms. 3-4, Canton, 1939, pág. 348). Esta regla Yao podrá compararse con el sistema similar de los naga, cuyo carácter secundario está nítidamente atestiguado (cf. capítulo XVII, pág. 346). Se observa en los Yao la misma subdivisión del clan en linajes (*fong*), tan típica de la evolución de la sociedad naga.

17 *American Anthropologist*, vol. 47, 1945.

18 *Country Life in South China*, 1925.

19 *Peasant Life in China*, 1939.

20 Hsu, op. cit., pág. 84.

21 Ibíd., pág. 91.

22 Lin, *Kinship System of the Lolo*, op. cit., pág. 94.

parte.[23] Hsu intenta interpretar la preferencia por la prima matrilateral. Admite la existencia arcaica del matrimonio entre primos cruzados bilaterales y el desarrollo del tipo unilateral, bajo la influencia de ciertos factores desfavorables a la fórmula anterior: preeminencia creciente de la relación entre padre e hijo, desarrollo del culto de los antepasados, etc. Si bien Hsu señala que su hipótesis se funda en otros hechos, y se apoya en otra argumentación que la de Granet, no por ello está menos obligado a reconocer que es la misma.[24] La hipótesis es menos importante que los hechos. Pero éstos deben inscribirse en el cuadro de las leyes generales de estructura de los sistemas de parentesco, tal como las hemos deslindado hasta ahora.

Los dos sistemas considerados (matrimonio con la prima cruzada bilateral y matrimonio con la hija del hermano de la madre) corresponden a las dos fórmulas elementales del intercambio restringido y del intercambio generalizado. Recordamos que ambas pueden aparecer, por un desarrollo normal, a partir de una división primitiva del grupo en mitades exogámicas. Pero también sabemos que el intercambio restringido no logra mantenerse en una estructura más compleja si ésta no se caracteriza por un régimen no armónico. Si la estructura originaria, o las que le siguen, se someten a un régimen armónico, el sistema no puede desarrollarse en complejidad, salvo a condición de pasar al intercambio generalizado. Aplicadas a China, estas consideraciones significan: en primer lugar, un sistema de matrimonio bilateral puede evolucionar hacia un sistema de matrimonio unilateral, pero esa evolución sólo es concebible si la estructura inicial es armónica; vale decir, patrilineal y patrilocal, o matrilineal y matrilocal. Observemos enseguida que esas condiciones hacen dudosa, si no incluso inaceptable, la hipótesis por la cual el matrimonio con la hija del hermano de la madre podría haber surgido de un sistema de generaciones alternadas, así como una forma más compleja surge de una forma más simple. Un sistema de generaciones alternadas, en efecto, es por definición la expresión de un régimen no armónico. Por supuesto, el matrimonio bilateral no implica un sistema de generaciones alternadas, por más que —dejando de lado el matrimonio patrilateral— la relación inversa es verdadera.

Entonces el matrimonio con la prima cruzada matrilateral, postulado por Granet y corroborado por Hsu, sólo pudo provenir de un sistema de mitades si éstas eran en su origen armónicas, ya en línea paterna, ya en línea materna. Granet acumuló observaciones que no son decisivas, pero que ofrecen un cierto coeficiente de probabilidades en favor de la presencia de un elemento matrilineal en la familia china arcaica, el que habría desaparecido en una fecha bastante antigua, para dejar lugar a un sistema puramente patrilineal. Si el matrimonio matrilineal siguió históricamente al matrimonio bilateral, es entonces necesario admitir que la familia arcaica no solamente era matrilineal en cuanto al nombre o en cuanto al grupo local, sino que lo era de modo absoluto (régimen armónico); y además, que siguió siéndolo hasta la apari-

[23] Cf. capítulos XXIII y XXIV.

[24] Hsu, op. cit., pág. 101 y pág. 101, n. 64.

ción del intercambio generalizado, que de otro modo resultaría inexplicable. Esto es tan cierto que al formalizar el sistema de ocho clases de Granet, se percibe que descansa sobre el desarrollo del principio matrilineal (cuatro grupos matrilocales en vez de dos), mientras los elementos patrilineales (mitades) permanecen inalterados (cf. figuras 58 y 59). Puesto que Granet explica la aparición del sistema de ocho clases como un resultado del progresivo predominio del principio agnático, existe una contradicción que no es el menor inconveniente de su teoría. ¿Debe admitirse, entonces, que un régimen armónico, matrilineal y matrilocal, se convirtió bruscamente en otro régimen armónico, patrilineal y patrilocal? Nada hay que permita formular tal hipótesis y, en ese caso, el resultado sería un sistema de intercambio generalizado, pero de cuatro clases y no de ocho. De cualquier modo que se la considere, la reconstrucción de Granet no deja salida.

Para quien quiera intentar interpretar esos datos contradictorios queda un solo camino: es aquel por el cual parece que se dejó tentar Granet, en la introducción a las *Danses et Légendes*, para repudiarlo enseguida: admitir que los hechos chinos nos presentan vestigios y supervivencias de dos sistemas que debieron coexistir, por lo menos durante un cierto período, como testigos, o bien de culturas y de regiones distintas, o bien de una diferenciación social que, llevada a tal punto, sugeriría que nobles y campesinos provienen de capas de población heterogéneas.[25] En efecto, y como por otra parte siempre lo percibió Granet, los dos sistemas se oponen en los usos de dos clases: son las aldeas las que intercambian a las mujeres, mientras que el matrimonio oblicuo constituyó siempre un privilegio feudal. ¿Es absolutamente indispensable transformar esa coexistencia social en una secuencia histórica?

A nuestro parecer debe señalarse un hecho primordial: el matrimonio oblicuo del señor feudal es un uso muy arcaico, una de las indicaciones más antiguas que poseemos acerca del matrimonio chino y, por cierto, la más precisa. En efecto, durante el período de los Chou, el señor feudal se casaba, al mismo tiempo que con su mujer principal, con ocho mujeres secundarias: "Las *yin* se reclutaban del modo siguiente: la novia y las ocho *yin* se distribuían en tres grupos de mujeres. El primer grupo incluía a la novia, a una de sus hermanas menores o intermedias, *ti*, y a una de las hijas de su hermano mayor, *chih*. Esas tres mujeres constituían el grupo principal. Otras dos señorías que llevaban el mismo nombre clánico que la novia proporcionaban, cada una, una *yin* principal, una *ti* y una *chih*. Entonces se tenían tres grupos y nueve mujeres en total. La contribución de las demás señorías debía ser ente-

[25] Es sobre todo por esta razón que otro estudio del sistema chino, el de C. C. Wu (The Chinese Family: Organization, Names and Kinship Terms, *American Anthropologist*, vol. 29, 1927) no se utiliza aquí. El autor parte de la noción manifiestamente errónea de un sistema uniforme para toda China. Se esfuerza, entonces, por interpretar los sistemas hablados como desviaciones en relación con la norma del sistema escrito, punto de vista justamente criticado por Fei (*Monumenta Serica*, vol. 2, núm. 1, Peiping, 1936).

ramente voluntaria y no podían ser solicitadas, puesto que no era conveniente pedir a los hijos de los demás que desempeñaran el rol poco honorable de *yin*." [26] La costumbre del matrimonio con la hija del hermano mayor de la mujer desaparece en el siglo III antes de C. y el Código de los T'ang, promulgado durante el período 627-683 después de C., consagra la prohibición de los matrimonios entre miembros de generaciones diferentes.[27] Los antiguos comentaristas parecen explicar de modo diverso el privilegio sobre la sobrina de la mujer, y Granet y Fêng retuvieron interpretaciones divergentes. Granet recuerda: "Tres hijas forman un 'tesoro', porque en China 'tres' vale como total... Entonces más vale... agregar, a las dos hermanas permitidas, una de sus sobrinas para completar un lote de tres." [28] Si no se correría el riesgo de privar a un allegado de todos los medios de alianza de que dispone la generación presente, lo que constituiría una "utilización indiscreta de las prácticas compensatorias".[29] Según los comentaristas citados por Fêng, el matrimonio con la sobrina de la mujer tendría como fin asegurar al señor feudal una descendencia numerosa: "En el lote de *yin* se incluía a una sobrina antes que a una segunda hermana menor, de modo de introducir una sangre diferente, de la que podría esperarse un hijo si las dos hermanas fueran privadas de posteridad." [30] Esa interpretación se funda en el *Pai hu t'ung*, obra atribuida a Pan Ku, que vivió entre el 32 y el 92 después de C.[31] Es curioso observar, en una época bastante tardía, una interpretación tan resueltamente matrilineal: puesto que es sólo por la madre que la hija del hermano puede diferir de sus tías. Sea como fuere, las causas aducidas por Granet y por Fêng son evidentemente racionalizaciones. Fêng bien puede observar que ningún caso de matrimonio con la hija del hermano de la mujer se señaló desde comienzo de los Han occidentales (206-208 después de C.) y subrayar que ciertos especialistas sospechan el uso de los *yin* como una invención de los letrados de la época Han.[32] La costumbre encuentra demasiados equivalentes en otras regiones del mundo y coincide demasiado bien con otros caracteres de la sociedad china arcaica para dejar de tratarla como un fenómeno estructural fundamental del sistema estudiado.

Ahora bien, eso es lo que ni Granet ni Fêng hacen, si bien por razones diferentes. La preocupación de Granet por ordenar todos los hechos en relación con una serie evolutiva y hacer surgir las formas complejas (o que considera como tales) de las simples (o que considera como tales), lo lleva a descuidar por completo el carácter objetivamente arcaico del matrimonio oblicuo.

[26] Fêng, *The Chinese Kinship System*, págs. 187-188. Cf. también Granet, *La polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale*, París, 1920, *passim*; *Catégories*, págs. 70-71 y 130-133; Werner y Tedder, Descriptive Sociology-Chinese, en Spencer, *Descriptive Sociology*, vol. 9, Londres, 1910, pág. 24.

[27] Fêng, pág. 196 y n. 86.

[28] *Catégories*, pág. 132.

[29] Ibíd., pág. 130.

[30] Fêng, pág. 188.

[31] Fêng, pág. 273.

[32] Ibíd., pág. 190 y nota 71.

Este no se inserta, en su sistema, más que como momento de una evolución ya larga, en realidad situado casi al fin de esa evolución cuyos comienzos y florecimiento se pierden, para él, en la oscuridad del pasado. Al mismo tiempo, el período feudal aparece como un fenómeno tardío, casi reciente, y precedido por una larga era de organización clánica, cuando, por otra parte, desde el primer contacto posible con la sociedad china (vale decir, con la cultura Shang) nos encontramos en pleno feudalismo, e incluso, nos gustaría decir, feudalismo exacerbado.[33] Todo lo que conocemos de la sociedad china nos muestra una evolución que va, *grosso modo*, de un régimen feudal con preponderancia de los linajes a una organización clánica de la que se despeja progresivamente la familia patrilineal, y no lo contrario. El desarrollo y la concepción cada vez más rigurosos de la regla de exogamia confirman esta manera de ver, como con claridad lo mostró Fêng.[34]

Sin embargo en ese caso, las instituciones feudales, o lo que nos es posible percibir de ellas, deberían representar para nosotros las fuentes de informaciones más valiosas, el punto de partida de toda tentativa de interpretación del sistema de parentesco arcaico, el pilar alrededor del cual debe organizarse la estructura de ese sistema. El matrimonio con la hija del hermano de la mujer se presentaría, entonces, como una de las raras claves susceptibles de darnos acceso al sistema. Ahora bien, Fêng se encarga de cerrar todas las salidas que conducen en esa dirección. Lejos de ver en el matrimonio con la sobrina de la mujer un dato primordial, tiende constantemente a minimizar su importancia, a considerarlo una anomalía o una consecuencia insignificante de otras instituciones; por ejemplo, del sororato: "En cuanto al sororato, existe en gran escala, puede ser acompañado por el matrimonio con la hija del hermano de la mujer, puesto que ésta es un buen sustituto para la hermana de la mujer, si no tiene hermana en edad de casarse. Existen indicaciones de que tal costumbre existió en la nobleza feudal china." [35] Pero la práctica resulta "altamente arbitraria"; se reduce a "un incesto legalizado" y, por lo tanto, jamás pudo "convertirse en predominante, incluso en la nobleza... puesto que se opone al principio de la equivalencia de las generaciones, tan fuerte en la ideología de ese período".[36] Podemos preguntarnos: ¿qué período? Puesto que Fêng siguió el desarrollo del principio de la equivalencia de las generaciones, que —es él quien lo dice— logra su punto culminante bajo los T'ang, eso corresponde a un milenio después del período que señala como el que marca la desaparición de la forma del matrimonio en cuestión.

Fêng afirma que esa forma de matrimonio nunca fue frecuente, pero no aporta prueba de ello. El mismo reconoce que la pequeña nobleza debió prac-

[33] H. G. Creel, On the Origins of the Manufacture and Decoration of Bronze in the Shang Period, *Monumenta Serica*, vol. 1, fasc. 1, 1935, págs. 46 y sigs.; *The Birth of China*, op. cit., *passim*; W. Perceval Yetts, *The Cull Chinese Bronzes*, Londres, 1939, pág. 75.

[34] Ibíd., págs. 174-175.

[35] Ibíd., pág. 187.

[36] Ibíd., pág. 189; cf. también pág. 191.

ticarla, que los ministros la adoptaron en ciertos casos atestiguados y que se discutió el problema de saber si los letrados tenían o no derecho a ella. No se trata entonces de una costumbre tan rara y extraordinaria,[37] por más que evidentemente los comentaristas de la época T'ang y los posteriores intentaron hacerla pasar como tal.

En una obra traducida al inglés por Shryock y cuyo autor, Ch'en Ting, vivió en el siglo XVII,[38] se encuentra, sin embargo, una curiosa confirmación de que costumbres arcaicas pudieron poseer una difusión muy amplia y que, a veces, sobrevivieron durante muchos siglos. Este joven chino conoció la aventura de un matrimonio en una familia noble, que pertenecía a una población que él denomina Miao, al sur de China. Esa población se repartía en cuatro clanes "allegados por matrimonio, generación tras generación". Cuando se casaba una hija mayor, era acompañada por ocho hijas de honor, o concubinas. "Así —dice el autor— se preservaba la antigua costumbre de los nobles de casarse con nueve mujeres a la vez." E insiste acerca del arcaísmo y el conservadorismo de los Miao: "Sus costumbres eran primitivas, semejantes a las de las tres dinastías." De hecho, las ocho concubinas Miao no se repartían en tres lotes, sino en dos; vivían en construcciones laterales detrás del tercer vestíbulo, "cuatro de cada lado". No necesariamente eran más jóvenes que la mujer principal y nada señala que algunas perteneciesen a una generación diferente: "De las ocho concubinas, cuatro pertenecían al clan de mi mujer y cuatro provenían de familias ricas. En cuanto a su edad, mi mujer se situaba exactamente en el medio. La mayor tenía cuatro años más que yo, la menor cuatro años menos, y habría una diferencia de un año entre cada una." Todo esto es bastante diferente del matrimonio *yin*, y el autor interpreta ese hecho cuando declara que todos esos rasgos están "de acuerdo con la costumbre de los Chou".[39] Pero, no lo olvidemos, estamos en la segunda mitad del siglo XVII e incluso si se admite que costumbres viejas, por lo menos de dos mil años y tal vez más, deben estar profundamente alteradas, la persistencia de rasgos esenciales, después de tan largo período, no sugiere, por cierto, que en su origen hayan sido raras y casi anormales. Ch'en Ting y la tradición popular que invoca atestiguan un sentido sociológico más justo que Fêng en la siguiente observación que aparece en el fin de la obra: "Las costumbres de las tres dinastías, caídas desde hace tiempo en el

[37] El matrimonio con la prima cruzada matrilateral fue señalado por Hsu en una aldea de la costa sur de Manchuria y en la misma aldea, este investigador observa dos casos significativos de incesto: uno entre el padre y la mujer del hijo, el otro con la mujer del hijo del hermano del padre (págs. 126-128). Estos incestos son condenados, por una parte, en nombre de sanciones sobrenaturales que afectan a los culpables de uniones oblicuas (suegro y nuera, hija y padre, etc.) y por razones de orden en la terminología: "¡Cómo llamará ahora a su padre!" (pág. 127). Todo esto sugiere una menor repugnancia por las uniones oblicuas que lo que sostiene Fêng (cf. Francis L. K. Hsu, The Problem of Incest in a North China Village, *American Anthropologist*, vol. 42, 1940).

[38] J. K. Shryock, Ch'en Ting's Account of the Marriage Customs of the Chiefs of Yunnan and Kueichou, *American Anthropologist*, vol. 36, 1934.

[39] Ibíd., págs. 531-544.

olvido en China misma, se encuentran así preservadas sobre las fronteras. Un viejo proverbio dice: 'En cuanto un ceremonial se pierde, búsquenlo entre los simples.' Ahora, no es ni siquiera entre los simples que puede encontrarse, es entre los Miao. ¡Qué tristeza!" [40]

Un detalle de la descripción de Ch'en Ting merece especial atención. Es la afirmación de que los cuatro clanes Miao son "allegados por matrimonio, generación tras generación", de modo que la hija mayor de la primera mujer debe casarse con el hijo mayor de la primera mujer de una de las demás familias. El autor no da indicación alguna sobre el tipo de reciprocidad en vigor, pero, no lo olvidemos, estamos en el Yunnan, vale decir, precisamente en la región donde Hsu encuentra, actualmente, una proporción considerable de matrimonios con la hija del hermano de la madre, y en el límite del país katchin. Entonces es fuerte la tentación de imaginar esos cuatro clanes vinculados en un ciclo de intercambio generalizado. Ahora bien, si como lo afirma con tanta insistencia Ch'en Ting se encuentra allí la supervivencia de un uso arcaico, tendríamos, al mismo tiempo, una solución posible al problema de la exogamia que se anula, en los Hsia y en los Shang, después de la quinta generación: Un clan *A* no puede tomar sus mujeres en el interior del clan, pero debe recibirlas del clan *B*, que las recibe del clan *C*, que las recibe del clan *D*; son pues necesarias y suficientes cinco generaciones para recorrer un ciclo completo de intercambio: un clan *A* que cedió una mujer, vuelve a ganar esa mujer en la quinta generación bajo la forma de la nieta de la nieta de la esposa inicial.

Se percibe, al mismo tiempo, una posible interpretación de un carácter bastante singular, del sistema de parentesco señalado por Fêng: "Durante los dos primeros siglos después de C., y cuando el matrimonio entre primos cruzados había caído en desuso, desde hacía tiempo los hijos de la hermana del padre eran llamados *wai* (de afuera), por ejemplo, *wai hsiung ti*, y los hijos del hermano de la madre eran llamados *nei* (de adentro), por ejemplo, *nei hsiung ti*." [41] Esa asimetría aparece posteriormente al uso simétrico del *Ehr Ya*, que confunde los dos tipos de primos cruzados bajo el término *shêng*, pero es atestiguada por el *I Li* cuya nomenclatura, sin embargo, concuerda con la del *Ehr Ya*. Vimos que esa nomenclatura (y sobre todo la extensión del término *shêng*) sugiere el matrimonio entre primos cruzados bilaterales. Es imposible comprender en la misma perspectiva la huidiza asimetría señalada por Fêng: el hijo de la hermana del padre y el hijo del hermano de la madre son, con el mismo derecho, próximos externos; ambos son *piao* (equivalente de *wai*), ninguno puede ser *chung* (próximo interno, equivalente de *nei*). Sin embargo, si los textos sólo parecen contradictorios porque reflejan dos sistemas, y si el segundo sistema es del tipo del matrimonio con la prima cruzada matrilateral, entonces se aclara la asimetría: puesto que, supuesto un clan *A*, el hijo del hermano de la madre pertenece al clan *B*, *el más próximo* en el ciclo orientado del intercambio generalizado, mientras que el hijo de la her-

[40] Ibíd., pág. 547.

[41] Fêng, pág. 177; cf. también Granet, *Catégories*, págs. 31-32.

mana del padre pertenece a un clan *D*, o *n*, de todos modos, *el más alejado* en el mismo ciclo. Como la asimetría de los primos cruzados y la medida de un ciclo de exogamia por un número fijo de generaciones aparecen relacionadas en varios sistemas que, en general, ocupan una posición periférica en relación con China,[42] nos parece que existe una gran probabilidad de que también en China haya existido tal sistema bajo una forma arcaica. A la luz de esas consideraciones, podemos volver ahora al matrimonio con la hija del hermano mayor de la mujer.

Dijimos por qué ese tipo de matrimonio debe constituir la pieza maestra de toda tentativa de reconstrucción de un sistema primitivo; retuvimos la intuición de Granet de que tal tipo puede coincidir con el matrimonio con la hija del hermano de la madre; vimos, por fin, que este último tipo de matrimonio existe actualmente en China y que muchas observaciones sugieren su fecha de aparición como muy antigua. Ahora bien, ¿qué es un sistema de parentesco que permite el matrimonio con la hija del hermano de la mujer (la teoría del "incesto legalizado" no es más que una interpretación en función de un sistema posterior) que se acompaña con la sugerencia de otra forma de matrimonio con la hija del hermano de la madre? Es un sistema, por otra parte bien conocido, cuyo estudio detallado puede hacerse actualmente en ciertas regiones del mundo y sobre todo en California; desde el punto de vista de la tipología es un sistema miwok, nombre del grupo donde se lo describió mejor.[43] Como el presente trabajo no es, y no quiere ser, una reconstitución histórica o una descripción geográfica, sino un análisis tipológico, se nos dejará tal vez la libertad de intentar interpretar el vestigio por el tipo completo.

[42] Cf. capítulo XXIII.

[43] Kroeber mismo no dudó en relacionar el sistema chino con los sistemas californianos cuando señaló que el sistema chino primitivo parece ser del tipo Cocopa (A. L. Kroeber, *The Chinese Kinship System*, págs. 155-57).

Capítulo XXII

EL MATRIMONIO OBLICUO

El sistema de parentesco de los indios miwok, que viven en Sierra Nevada, California, se estudió en varias publicaciones sucesivas de E. W. Gifford. La descripción que dio de él en su trabajo titulado *Miwok Moieties* [1] es hoy clásica. El sistema recurre a 34 términos, de los cuales 21 confunden individuos que provienen de generaciones diferentes. Entonces legítimamente Gifford pudo escribir: "Uno de los rasgos más sorprendentes del sistema de parentesco de los miwok de la Sierra Central es el desdén de la noción de generación." Ese rasgo fundamental debe correlacionarse con la organización social, que se caracteriza por la existencia de mitades patrilineales exogámicas, llamadas respectivamente: "mitad del Agua" y "mitad de la Tierra", y con las reglas del matrimonio que sitúan, en el número de los cónyuges autorizados para un hombre, a la hija del hermano de la madre y a la hija del hermano de la mujer. Según Gifford, las particularidades del sistema, dejando de lado la exogamia, se explican "por el matrimonio preferencial con ciertos parientes y descendientes de la mujer en línea paterna".[2] Ese sería sobre todo el caso de identificación psicológica y terminológica de los hermanos. Mientras que la madre y sus hermanas se distinguen por los términos *üta*: madre, *tomu* o *ami*: hermana adulta de la madre, y *anisü*: hermana menor de la madre, el padre y su hermano se confunden en una sola denominación *üpü*, que encuentra su expresión "en la costumbre de que un hombre se case con la viuda de su hermano y se vuelva así el padre de los hijos de éste". La identificación de la hermana menor de la madre y de la mujer del hermano del padre, cuando ésta es más joven que la mujer, en el término *anisü*, de la hermana mayor de la madre y de la mujer del hermano del padre, o cuando ésta es mayor que la madre, en el término *tomu* (o, entre los Big Creek, *ami*) se explica fácilmente por el nuevo matrimonio con la hermana de la mujer fallecida.

Se plantea un problema más delicado por la extensión del término *anisü*, que significa a la vez hermana menor de la madre, hija del hermano de la madre y mujer del hermano del padre, cuando ésta es más joven que la madre. *Anisü* y *tomu* tienen como recíprocos *ansi* y *tune* que significan hijo e hija; por otra parte, los hijos de la prima *anisü* son llamados hermanos y hermanas, como sucede normalmente con los hijos de los otros tipos de *anisü*. Gifford sostuvo en varias ocasiones la tesis de que esas extensiones se explican por el matrimonio con la hija del hermano de la mujer: la hija del her-

[1] *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 12, 1916.

[2] Gifford, op. cit., pág. 183.

mano de mi madre es la esposa potencial de mi padre, como también lo son la hermana de mi madre y la mujer del hermano de mi padre. Y Gifford observa: "El hecho de que el término *anisü* refleje el matrimonio con la hija del hermano de la mujer atestigua la antigüedad de la costumbre." [3]

Otras extensiones sugieren la misma conclusión. Son: *wokli*, para hermano y hermana de la mujer y para hijo e hija del hermano de la mujer; el recíproco de *wokli*, *kawu*, para el marido de la hermana y el marido de la hermana del padre. Se refleja la misma costumbre, de hecho, en la extensión de doce términos: *anisü*, *añsi*, *kaka*, *kawu*, *kole*, *lupuba*, *tatci*, *tete*, *tune*, *tcale*, *üpsa*, *wokli*. Toda la terminología de los primos cruzados, que incluye seis términos (dos para el hijo y la hija del hermano de la madre, y cuatro para el hijo y la hija de la hermana del padre, estando esos términos especializados en función del sexo del que habla), "parecen fundarse por completo en ese tipo de matrimonio".[4]

El hecho de que el tipo preferido de matrimonio sea entre *añsi* y *anisü* implica que, por lo menos en ciertos casos, un hombre puede casarse con la hija del hermano de su madre; Gifford [5] recogió varios ejemplos de ese tipo de matrimonio. Pero, en ningún caso, un hombre puede casarse con su prima *lupuba*; vale decir, con la hija de la hermana de su padre. Sea cual fuere la popularidad del primer tipo de matrimonio, según Gifford no se expresaría por extensión terminológica alguna. A lo sumo se encuentra una prohibición de la conversación entre un hombre y la mujer del hermano de su madre, lo que sugiere la identificación de esta última con la suegra que es siempre afectada por un tabú en California. Sin embargo, si se oponen las doce identificaciones terminológicas explicables por el matrimonio con la hija del hermano de la mujer y la total ausencia de particularidades de la nomenclatura que se relaciona con el matrimonio con la prima cruzada matrilateral, debe concluirse que "la primera forma de matrimonio es la más antigua de las dos".[6] ¿Cuál es entonces "la clave del misterio del matrimonio miwok con una prima cruzada unilateral"? Es que un hombre renuncia eventualmente, en favor de su hijo, a la hija del hermano de su mujer que es, al mismo tiempo, la prima matrilateral de este mismo hijo. Entonces el matrimonio con la prima cruzada no sería más que una forma reciente y secundaria, proveniente de otra forma de matrimonio preferencial, fundada en la pertenencia al mismo linaje patrilineal; por esa razón todavía no habría tenido tiempo de reflejarse en la terminología.[7] Y Gifford concluye: "Si el matrimonio miwok con la prima cruzada matrilateral tuviera otro origen que el que acaba de proponerse, mal se comprendería por qué estaría restringido a un solo par de primos cruzados. Esa restricción misma refuerza la teoría según la cual provendría de la transmisión de un privilegio en línea paterna." Kroeber retuvo esa

[3] Ibíd., pág. 186.
[4] Ibíd., pág. 187.
[5] Ibíd., pág. 189.
[6] Ibíd., pág. 191.
[7] Ibíd., pág. 193.

interpretación: "Los hombres miwok se casan con las hijas del hermano de su madre, pero Gifford mostró, de modo muy convincente, que la forma primitiva del matrimonio es la de un hombre con la hija del hermano de su mujer, puesto que doce términos de parentesco miwok confirman ese tipo de matrimonio y ninguno confirma el matrimonio con la prima cruzada." [8] Además, este autor se esforzó por explicar el matrimonio con la hija del hermano de la mujer como resultado de la exogamia de mitad en un sistema patrilineal: el matrimonio con la hija de la mujer, practicado en las tribus vecinas (costaño y yurok) se vuelve imposible, porque ella pertenece a la misma mitad que su padrastro. A falta de una hermana de la mujer, la poliginia sólo es posible con la hija del hermano de la mujer, que así es la pariente sustituible más próxima.[9]

Resulta inútil observar que nos encontramos en pleno Rivers. Gifford mismo lo confiesa cuando, después de rechazar la interpretación incompleta, pero metodológicamente sana de Lowie, por la exogamia de mitad,[10] agrega: "Las costumbres matrimoniales y la terminología de los miwok parecen, en consecuencia, concordar con la posición de Rivers." [11] Las bases metodológicas de las interpretaciones de Rivers se criticarán en otra parte.[12] En el caso presente se plantea una pregunta suplementaria: si la exogamia de mitad, la poliginia simultánea y sucesiva y la filiación patrilineal convergen hacia el matrimonio con la hija del hermano de la mujer, ¿es necesario admitir que no aportan sugerencia alguna en lo que concierne a esta mujer? Por definición, el matrimonio con la hija del hermano de la mujer es un matrimonio secundario que supone un matrimonio anterior. ¿Cómo explicar que el sistema, tan elocuente cuando el matrimonio secundario está en juego, permanece mudo en todo lo que concierne al primer matrimonio?

En segundo lugar, Gifford considera el matrimonio preferencial con la hija del hermano de la madre (prima cruzada matrilateral) como un misterio, del cual es necesario buscar la clave. Sin embargo, es él mismo quien pone en guardia contra "la trivialidad de emplear términos ingleses cuando se discute con indígenas sus propias costumbres".[13] El matrimonio con la prima unilateral sólo es sorprendente en el caso de grupos que identifican los dos tipos. Por lo contrario, vimos que lejos de ser un misterio, el matrimonio con la prima matrilateral proporciona un principio de explicación y que, en todas partes donde lo encontramos, podemos estar seguros de que el sistema de parentesco considerado funciona según la fórmula del intercambio generalizado. Cuando encontramos ese tipo de matrimonio relacionado con otro tipo, se presenta la tarea suplementaria de descubrir una estruc-

[8] A. L. Kroeber, California Kinship Systems, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 12, 1917, pág. 357.

[9] Kroeber, Handbook of the Indians of California, *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, núm. 78, Washington, 1925, pág. 459.

[10] Cf. capítulo IX.

[11] Ibíd., pág. 188.

[12] Cf. capítulo XXVII.

[13] Ibíd., pág. 189.

tura, en el seno de la cual los dos tipos puedan considerarse, en función misma de esa estructura, como equivalentes.

Como bien lo observó Kroeber, bajo la relación de la filiación un sistema de mitades patrilineales constituye la condición necesaria y suficiente para la identificación de esos dos cónyuges potenciales. Pero tal sistema incluiría también a la prima patrilateral y a la hija del hermano de la prima patrilateral. Estas dos últimas, sin embargo, se eliminan mediante una fórmula de intercambio generalizado que implica, recordémoslo, además de las mitades, o en lugar de ellas, un sistema de grupos armónicos (patrilineales y patrilocales, o lo contrario) entre los que se produce una circulación de esposas en un solo sentido. ¿Qué nos queda por interpretar?: el descuido del factor generacional. Para que éste se produzca, es necesario y suficiente que estos grupos, en vez de constituir clases, formen linajes y que la noción de linaje esté suficientemente arraigada como para que predomine sobre la de generación: entonces se dirá que un linaje *A* proporciona mujeres a un linaje *B*, que proporciona mujeres a un linaje *C*, etc., con retorno al linaje *A*. El único punto importante es que el cónyuge posible pertenezca al linaje requerido; la generación ofrece un carácter secundario que no se toma en consideración o que sólo se considera por razones de edad o de conveniencia. En un sistema semejante, la prima matrilateral es un cónyuge posible, con exclusión de la prima patrilateral, y también lo es la hija del hermano de la mujer. ¿Por qué sólo ellas? Es que los cónyuges posibles de la generación superior son la madre, normalmente prohibida, y sus jóvenes hermanas *anisü*, identificadas con el cónyuge posible por la terminología; pero, como lo dice de modo significativo un informante de Gifford, entre las mujeres del linaje prescripto, hay algunas que, de todas maneras, son "demasiado parecidas a la madre".[14] Teóricamente, y a pesar de la diferencia de edad, se podría retornar a la abuela (madre del padre) y a la hija del hijo del hermano de la mujer, que entran en la clase de los cónyuges potenciales. Los miwok no lo quisieron; pero los indígenas de Pentecostés [15] siguieron hasta allí la lógica de un sistema análogo.

Construyamos entonces el modelo reducido de un sistema patrilineal de linajes, según la fórmula del intercambio generalizado y de tal modo que las únicas exigencias del sistema sean que un linaje dado reciba sus mujeres del linaje que se encuentra inmediatamente a su derecha (figura 67). Para un individuo dado, el linaje de la izquierda es el de los "yernos", y para una mujer, el de sus "hijos"; mientras que el linaje de la derecha es el de los "suegros", y para un hombre *o* una mujer, el de la "madre". En un sistema semejante, el matrimonio con la hija del hermano de la madre representa la fórmula más simple, lo que no implica que sea la utilizada con mayor frecuencia; desde el punto de vista del linaje, la hija del hermano de la mujer representa un cónyuge igualmente posible, lo que no significa que se la despose de modo exclusivo.

[14] Ibíd., pág. 190.

[15] J. R. Swanton, The Terms of Relationship of Pentecost Island. *American Anthropologist*, vol. 18, 1916.

Sea como fuere, esas condiciones explican todos los caracteres del sistema miwok, sin recurrir a causas particulares que necesariamente varían en cada grupo y que transforman un conjunto armónico en un conglomerado de anomalías.

Sinteticemos: a partir del matrimonio con la prima cruzada matrilateral, que excluye el matrimonio con la prima patrilateral, puede concluirse inmediatamente un sistema de intercambio generalizado y que, por lo tanto, moviliza más de dos grupos de intercambio. En consecuencia, hay en los miwok

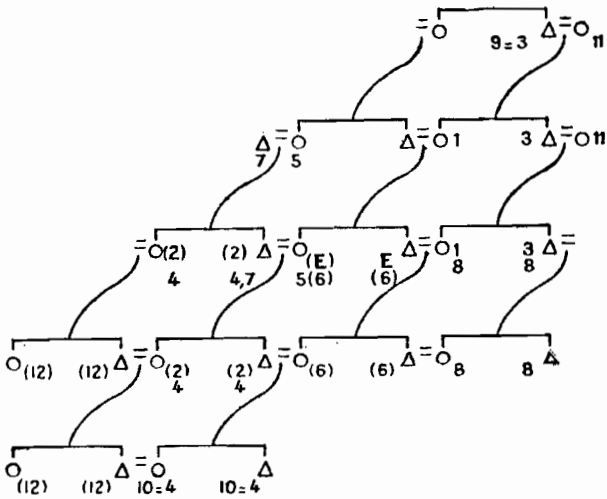


FIG. 67. — Sistema miwok (modelo reducido).
E: Ego masculino.
(E): Ego femenino.
Las cifras sin paréntesis indican las identificaciones hechas por E.
Las cifras entre ( ) indican las identificaciones hechas por (E).

alguna otra cosa, y algo más que mitades.[16] A partir del matrimonio con la hija del hermano de la mujer, se puede concluir que los grupos de intercambio, así como las mitades, se fundan en el derecho paterno y que, por lo tanto, estamos en presencia de un régimen armónico, lo que sucede siempre en un sistema simple de intercambio generalizado. Por fin, a partir de la coexistencia de los dos tipos de matrimonio, puede afirmarse que los grupos de intercambio son linajes; vale decir, estructuras orientadas en función de la filiación más que de las generaciones. Todos esos caracteres pueden deducirse a partir de los hechos recogidos por Gifford en 1916. Entonces debe

[16] Surge claramente que la exogamia de mitad no desempeña un papel determinante, a la inversa de lo que creyó Kroeber, a partir de la siguiente observación de Gifford: "incluso entre los miwok de la Sierra del Norte, en Elk Grove, donde la división por mitades no parece existir, el matrimonio habitual es del tipo *añsi-anisü*" (Gifford, 1916, pág. 190).

considerarse como una experiencia decisiva el descubrimiento, publicado por el mismo autor diez años más tarde, de los linajes patrilineales y patrilocales que desempeñan, en la cultura considerada, la función precisa que podía atribuírsele sobre una base puramente teórica. En efecto, Gifford encontró en los miwok huellas indiscutibles de la familia indivisa o *nena*: "El nombre del linaje era siempre un nombre de lugar... el linaje era un grupo territorial y propietario de su territorio... era un grupo exógamo... los linajes, así como las mitades, eran patrilineales." [17] Y más adelante: "En los miwok, el linaje formaba antaño una agrupación política, cada linaje estaba localizado en el emplazamiento de su casa ancestral; los hombres del linaje, normalmente, importaban a sus mujeres a su caserío, donde vivían con ellos, mientras que las mujeres del caserío, normalmente, se casaban afuera." [18] En un artículo posterior, Gifford, eliminaba toda duda posible acerca de la existencia de los linajes.[19] Al mismo tiempo, y tal vez sin darse cuenta del todo de ello, daba el golpe de gracia a todas las tentativas de interpretación anteriores.

En efecto, examinemos las ecuaciones que, según él, traducen el matrimonio con la hija del hermano de la mujer y trasladémoslas al esquema de la figura 67:

1	Hija del hermano de la madre	= madre, madrastra, hermana de la madre;
2	Hijo o hija de la hermana del padre de Ego femenino	= hijo o hija, ahijado o ahijada, hijo o hija de la hermana;
3	Hijo del hermano de la madre	= hermano de la madre;
4	Hijo o hija de la hermana del padre de Ego masculino	= hijo o hija de la hermana;
5	Hermana del padre	= hermana mayor;
6	Hijo o hija del hermano de Ego femenino	= hermano o hermana;
7	Marido de la hermana del padre	= marido de la hermana;
8	Hijo o hija del hermano de la mujer	= hermano o hermana de la mujer;
9	Hermano de la madre	= abuelo;
10	Hijos de la hermana de Ego masculino	= nietos;
11	Mujer del hermano de la madre	= abuela;
12	Hijos de la hermana del marido	= nietos.

Gifford, en su trabajo de 1922,[20] que sostiene aún integralmente su interpretación histórica, trata las ecuaciones 1 a 4 como resultados directos y las ecuaciones 5 a 12 como resultados indirectos del matrimonio con la hija del

[17] Gifford, *American Anthropologist*, vol. 28, 1926, pág. 389.
[18] Ibíd., pág. 390.
[19] Gifford, Miwok Lineages, *American Anthropologist*, vol. 46, 1944.
[20] California Kinship Terminology, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 18, 1922.

hermano de la mujer.[21] Ahora bien, si nos referimos al modelo de la figura 67, enteramente construido, por razones de simplicidad, sobre el matrimonio (considerado por nosotros como equivalente desde el punto de vista del sistema) con la hija del hermano de la madre, percibimos que las ecuaciones 1 y 3 identifican a los hombres y a las mujeres del linaje de mi madre, contemporáneos o mayores que yo; la ecuación 8 identifica a los hombres y a las mujeres del linaje de mi madre, contemporáneos o más jóvenes que yo; la ecuación 11 identifica a la mujer del hermano de mi madre y a mi abuela (madre de la madre) como miembros femeninos del mismo linaje; la ecuación 6 identifica a los hombres y a las mujeres de mi linaje, contemporáneos o más jóvenes que yo (Ego femenino); la ecuación 7 identifica a los hombres contemporáneos o mayores que yo, del linaje de los "yernos"; la ecuación 4 identifica a los hombres y a las mujeres contemporáneos o más jóvenes que yo del linaje de los "yernos" (Ego masculino); la ecuación 2 identifica a los hombres y a las mujeres del linaje en el que se encuentra mi marido, y al cual doy mis hijos (Ego femenino); la ecuación 12 agrupa a los hombres y a las mujeres de un mismo linaje (marido e hijos de mi hija, Ego femenino); la ecuación 5 agrupa a las mujeres de mi linaje (hermanas del padre y hermanas, Ego masculino). Por fin, la ecuación 9 se remite a la 3 y la 10 a la 4. En todos los casos, en consecuencia, las ecuaciones de Gifford se explican completamente en relación con un ciclo de linajes patrilineales allegados según la fórmula del intercambio generalizado.[22] A lo sumo, puede observarse la existencia de una diferenciación, en el seno del linaje (como por otra parte, en la nomenclatura de parentesco, en el seno de las principales generaciones) entre miembros mayores y miembros más jóvenes, diferenciación que opera normalmente a través de la generación del sujeto. En otra parte trata-

[21] Ibíd., págs. 248-250.

[22] Un rasgo característico del sistema miwok es la gran pobreza de los términos para los abuelos: sólo existen tres términos: abuelo, abuela y nieto (Kroeber, *California Kinship Systems*, pág. 356). El modelo reducido requeriría más términos, puesto que el padre del padre pertenece a mi linaje; el padre de la madre y la madre del padre al linaje de la madre; y la madre de la madre al linaje de la madre de la mujer. Las irregularidades que se manifiestan en la generación de los abuelos y en la de los nietos parecen poder atribuirse a la intervención de las mitades. En todos los sistemas caracterizados por linajes *más* mitades se encuentran términos que, para usar una expresión sorprendente de los informantes de Deacon en Ambrym, *are not straight*. En otra ocasión volveremos sobre ese fenómeno, que por cierto resulta sorprendente en los miwok. Kroeber señala que por lo menos un cuarto de los términos de parentesco se aplican a personas que provienen de una u otra mitad, y de ello concluye que las mitades son recientes (*Handbook of the Indians of California*, pág. 457). Y Gifford señala: "Los hechos parecen mostrar que en California no existe relación fundamental entre las mitades y la dicotomía. Sin duda, todos los grupos de mitades hacen una dicotomía de los 'tíos', pero muchos la descuidan para la clase de los 'abuelos'. Así, hay tribus de mitades donde los abuelos paternos y maternos son llamados por un mismo término aunque provengan de mitades diferentes" (Gifford, *California Kinship Terminologies*, página 282). Esto puede compararse con Kroeber: "La distribución de los diferentes tipos de sistemas de parentesco y de las modalidades particulares de designación de ciertos parientes no concuerda con la distribución del sistema por mitades" (*California Kinship Systems*, págs. 382-383).

mos este problema;[23] aquí bastará con recordar que esa diferenciación tan frecuente es solidaria, no de un cierto tipo de matrimonio, sino de la coexistencia de dos tipos de matrimonio que sitúan como competidores a dos hombres que provienen de generaciones consecutivas en relación con la misma mujer (en este caso la hija del hermano de la mujer, cónyuge potencial del padre, es al mismo tiempo la hija del hermano de la madre, cónyuge potencial del hijo). La solución general, de la que los miwok sólo ofrecen una aplicación particular, es distinguir en la mujer una hermana mayor (que

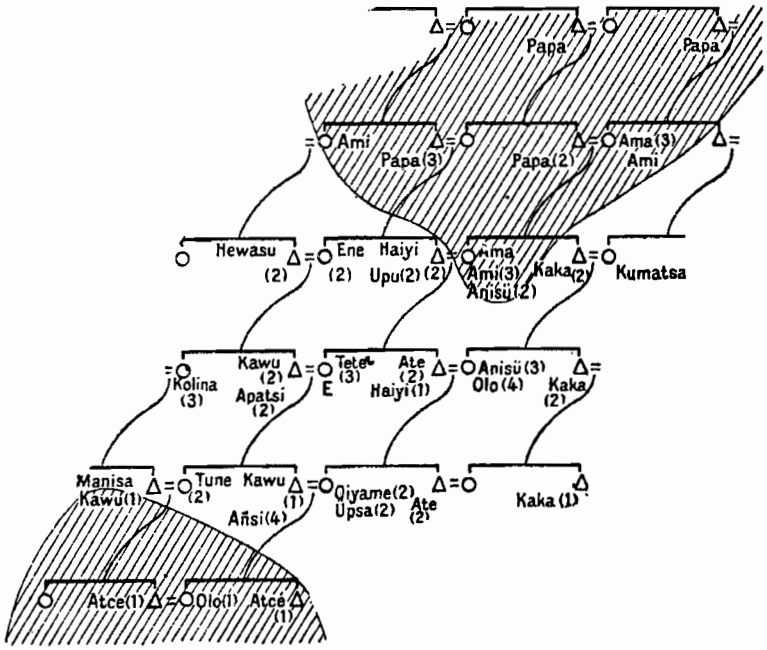


FIG. 68.— Sistema miwok.
Correlaciones entre las genealogías y el modelo reducido.

sigue el privilegio de la generación inmediatamente superior) y una hermana menor (que sigue el privilegio de su generación). Como se ve, una vez más los dos tipos de matrimonio están aquí relacionados funcionalmente con el sistema, y no sólo uno de ellos. Dicho de otro modo, la estructura social de los miwok se caracteriza por los linajes patrilineales y patrilocales, los dos tipos de matrimonio preferidos y el sistema terminológico de las ecuaciones, que forman un todo indisoluble y resulta vano atribuir un papel privilegiado a tal o cual aspecto en particular.

Aportemos una prueba suplementaria. Gifford recogió de dos informantes, una hija de la otra, la lista de las relaciones de parentesco respectivas de 91 habitantes de Big Creek y de algunos otros; en total se considera-

[23] Cf. capítulo XIII.

ron 122 individuos y Gifford estableció de nuevo, sobre esta base, ecuaciones complejas que llevan a 23 términos. Todos los que trabajaron en el campo de los problemas de parentesco saben hasta qué punto este procedimiento resulta, por lo general, poco satisfactorio: en primer lugar, porque el pensamiento indígena se interesa más por el orden objetivo del sistema que por el orden subjetivo de las genealogías;[24] luego, porque un sistema descripto por informantes o deducido de interrogatorios rara vez se refleja en las situaciones concretas donde aparecen lagunas y contradicciones. En cierta medida, existe siempre un conflicto entre el sistema y la realidad. No obstante, reproducimos las ecuaciones inferidas por Gifford[25] a partir del modelo reducido de la figura 67. Aunque ya constituye un sistema en relación con un sistema y que todos los matrimonios se reducen al tipo más simple (hija del hermano de la madre), del que Gifford afirma que no tiene correspondencia terminológica, encontramos las siguientes correlaciones (fig. 68) (admitido que existe correlación cuando el término se aplica a individuos que ocupan el mismo status, en cuanto al linaje y en cuanto a la generación o que ocupan la misma posición de miembro, femenino o masculino, del mismo linaje):

Término de parentesco	*Número de las relaciones puestas en ecuaciones por Gifford*	*Número de correlaciones*
—	—	—
ama	5	3
ami	5	3
anisü	5	5
añsi	4	4
apatsi	2	2
atce	2	?
ene	2	2
haiyi	3	3
hewasu	2	2
kaka	5	5
kawu	4	3
kolina	3	3
kumatsa	1	—
manisa	1	—
oiyame	2	2
olo	5	4
papa	7	3
tatci	1	—
tete	3	3
tune	2	2
üpsa	2	2
üpü	2	2

[24] Sobre este punto, cf. A. M. Hocart, Kinship Systems, *Anthropos*, vol. 32, 1937.
[25] Gifford, op. cit., 1916, págs. 174-181.

En consecuencia, existe correlación completa entre las ecuaciones y el sistema en 13 casos y en otros cuatro casos, la correlación es del orden 3/5, 3/4 y 4/5. Quedan cuatro casos (*atce*, *papa*, *kumatsa* y *manisa*) para los cuales la correlación es dudosa y además para los dos últimos casos, la razón de la correlación es que se propone un solo sentido para cada término. En esas condiciones, ¿podemos decir que el sistema terminológico expresa tanto el matrimonio con la prima matrilateral como el matrimonio con el otro cónyuge posible? Sin duda, el sistema de correlaciones establecido presenta incertidumbres y contradicciones. Lo contrario sorprendería, puesto que se trata de datos recogidos en una época en que la estructura social ya no puede considerarse como intacta. Pero al remitirse al esquema, se verá que los casos dudosos se agrupan de tal modo que resulta posible rodear los dos sectores simétricos en los cuales aparecen; esos sectores corresponden a los linajes y a las generaciones más alejadas del sujeto, vale decir precisamente, a las dos zonas en las que, legítimamente, puede esperarse encontrar una cierta confusión. Por lo contrario, es en la zona inmediatamente cercana al sujeto donde se establecen las correlaciones rigurosas. Entonces es precisamente en función de la estructura global (estructura que en primer lugar deducimos y luego verificamos experimentalmente) que debe comprenderse e interpretarse el sistema.

No podemos realizar una comparación entre la cultura china arcaica y la sociedad miwok, ni tampoco concluir, a partir del sistema de parentesco de los miwok, el sistema eventual que pudo existir en otras partes. Sin embargo, es necesario señalar que el tipo miwok no es un tipo aislado o excepcional. Se sitúa en el seno de un grupo más amplio, llamado penuciano, y que engloba además de los miwok a sus vecinos wintun, maidu, costaños y yokut; por fin, el sistema de parentesco parece estar funcionalmente relacionado con el conjunto de la cultura del grupo penuciano, puesto que, en California, "los centros de dispersión cultural y los centros de las formas de parentesco son aproximadamente los mismos".[26]

El sistema miwok es el que conservó la mayor cantidad de rasgos arcaicos y que, al mismo tiempo, aparece como el menos especializado,[27] si bien no como el más típico.[28] En general, los sistemas de parentesco del grupo penuciano parecen caracterizados por la extrema pobreza de la terminología [29] y por el matrimonio asimétrico con la prima cruzada matrilateral que no vuelve a presentarse en California.[30] Existen aquí dos analogías bastante sorprendentes con lo que puede reconstituirse del sistema chino, pero resultaría vano intentar llevar la comparación más lejos o querer desarrollarla en otras

[26] Gifford, op. cit., pág. 283.
[27] Gifford, *California Kinship Terminology*, págs. 228-229.
[28] Ibíd., pág. 207.
[29] Gifford, op. cit., y Kroeber, *Handbook*, *passim*.
[30] Gifford, op. cit., pág. 256.

direcciones, por ejemplo, como la existencia de los maridos-yernos junto con el matrimonio patrilocal en los vecinos septentrionales de los miwok, los yurok,[31] fenómeno muy sugestivo de la situación china.[32] Sólo quisimos mostrar, sin intención alguna de acercamientos históricos o geográficos, que existe una relación entre el matrimonio con la hija del hermano de la madre y el matrimonio con la hija del hermano de la mujer; que, lejos de poder explicarse una por la otra, las dos modalidades aparecen como elementos de una estructura global que es posible restituir y que, en todo lugar donde se encuentren esas dos formas de matrimonio, o por lo menos en todo lugar donde es posible inferir su presencia simultánea, puede deducirse la existencia de una estructura global del mismo tipo; vale decir, un conjunto de linajes patrilineales, distribuidos o no en mitades y relacionados entre sí por un sistema de intercambio generalizado. Nos dirigimos al sistema miwok con preferencia a otro sólo porque su carácter moderno permite verificar la demostración. Ese sistema —del que los gilyak y los katchin nos proporcionaron la fórmula más simple— se aclara en China, con ciertas observaciones de Granet que parecen literalmente tomadas de los grupos más primitivos: "Se llamaba 'menores o mayores' (= hermanos) a todos los miembros, por más lejanos que fuesen, de las familias del mismo 'nombre'; se llamaba 'suegros' o 'yernos' a todos los miembros de las familias de nombre diferente. Aun más: todas las reglas se imaginaban a partir de lo que podría llamarse el 'derecho internacional público', bajo el aspecto de las reglas simples que gobiernan las relaciones entre allegados por matrimonio (*houen, yin*)." [33]

Precisemos las consecuencias de semejante sistema en lo que concierne a los matrimonios. Significa una relación conyugal, no entre individuos sino entre linajes; esto es, que un linaje patrilineal dado trata a las mujeres de otro linaje patrilineal como sus "esposas" actuales o potenciales. Halpern señala también, a propósito de los yuma, vecinos de los miwok, que la unidad social primitiva era el linaje patrilineal y patrilocal, donde las mujeres figuraban a título de "extranjeras": *u.n*^{y}*.i.*[34] Frente a una sucesión de hombres: padre del padre del padre, padre del padre, padre, hijo, hijo del hijo, etc., existe pues una sucesión de mujeres: hermana del padre del padre del padre, hermana del padre del padre, hermana del padre, hermana del hijo, etc., de otro linaje, y el *connubium* se realiza entre los linajes considerados como totalidades. En tal sistema se produce de inmediato la confusión entre generaciones: por un lado, "yernos"; por el otro, "suegros"; por un lado, "nueras"; por el otro, "esposas". En consecuencia, lo que debe explicarse no es porque se confunden generaciones en la terminología, sino porque, en cierto grado y en una medida desigual según los sistemas, se las distingue. El sistema, considerado como tal, se limita a situar a todas las mujeres del linaje de los sue-

[31] A. L. Kroeber y T. T. Waterman, Yurok Marriages, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 35, 1934.

[32] M. Granet, *Catégories*, págs. 142-143.

[33] Granet, *Catégories*, pág. 149. Cf. también: *Fêtes et chansons*, págs. 208-209.

[34] A. M. Halpern, Yuma Kinship Terms, *American Anthropologist*, vol. 44, 1942.

gros en una misma perspectiva. El hecho de que un hombre del linaje de los yernos pretenda a *una cualquiera* de las mujeres del linaje de los suegros (clase de las abuelas, madrastras, primas o sobrinas de la mujer) o a una mujer *determinada*, es el índice de un sistema más o menos *racional*; si se pretende a una sola mujer o a varias, es el índice de un sistema más o menos *razonable*; aquí debe hacerse intervenir, además de la estructura general de parentesco, toda la organización social del grupo considerado. En la medida en que el individuo pretende ser completamente representativo de su linaje, esto es en un régimen feudal, usará de preferencia, para su uso personal, la reivindicación global que de hecho existe en provecho de este linaje. Es lo que Granet, incomparable analista del espíritu feudal, comprendió de modo admirable al interpretar los matrimonios "oblicuos" como una manifestación del espíritu de desmesura.[35] Pero, incluso en una sociedad más primitiva y razonable (al mismo tiempo, sin duda, más racional), donde parece ser que una estructura global de parentesco formalmente análoga no implica el matrimonio con la hija del hermano de la mujer (sino sólo con la hija del hermano de la madre) vale decir, entre los gilyak, sin embargo, la primera recibe el mismo nombre que la novia.[36]

Ahora bien, esos linajes patrilineales, totalmente inspirados en el espíritu feudal, comprometidos con encarnizamiento en luchas de prestigios en las cuales el acaparamiento de las mujeres debía desempeñar una función no desdeñable y que Granet evocó tan maravillosamente en las *Danses et Légendes*, deja entrever sus rivalidades desde la etapa más arcaica de la historia china; esto es, desde los Shang. En otra parte intentamos evocar la estructura social de los Shang a partir de ciertas características de su arte [37] y logramos llegar precisamente a tal tipo de sociedad. El hecho de que, en los Shang, el hermano, al parecer, heredaba del hermano corresponde a un régimen en que la solidaridad del linaje no dejaba aún lugar para la familia agnática, introducida por los Chou.

Nos vemos entonces llevados a la hipótesis de la coexistencia, en la China arcaica, de dos sistemas de parentesco: uno, de práctica campesina, fundado en una división real o funcional en mitades exogámicas, el intercambio de las hermanas y el matrimonio entre primos cruzados bilaterales; y el otro, de inspiración feudal, fundado en ciclos de alianza entre linajes patrilineales (distribuidos o no en mitades exogámicas) y el matrimonio con la prima cruzada matrilateral y su sobrina. O sea un sistema de intercambio restringido y un sistema de intercambio generalizado. Expusimos las razones, teóricas y prácticas, por las cuales esos dos sistemas deben corresponder a un tipo más simple que el percibido por Granet, y las razones por las cuales es imposible, como lo quería Granet, que el segundo represente una forma evolucionada del primero. Entonces es necesario o bien admitir su heterogenei-

[35] *Catégories*, págs. 70-74 y 130-133.

[36] Cf. capítulo XVIII.

[37] Le Dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique, *Renaissance*, 1945.

dad primitiva y reconocer su coexistencia en regiones o en medios diferentes, o bien encarar la sucesión inversa (que es la única lógicamente posible), y que el sistema restringido sea posterior al sistema generalizado, que así representaría la forma más arcaica. Antes de esbozar un cuadro general de la fisonomía de los sistemas de parentesco del Extremo Oriente, sin embargo, es necesario comparar de modo más estrecho los hechos chinos con los de las regiones vecinas.

Capítulo XXIII

LOS SISTEMAS PERIFERICOS

Un estudio lingüístico comparado de los sistemas de parentesco tibetano y chino condujo a Paul K. Benedict a conclusiones muy cercanas a las nuestras, y sobre todo a la hipótesis de que el matrimonio con la prima cruzada matrilateral constituye un rasgo arcaico esencial del área considerada. Su análisis, inspirado en consideraciones diferentes de las que nosotros invocamos hasta aquí, desemboca en un resultado tan decisivo que parece indispensable reproducir sus desarrollos principales.

La nomenclatura tibetana, así como la china, recurre a términos elementales y a términos derivados. Los términos elementales son 24: 12 masculinos, 9 femeninos y 3 neutros; estos últimos corresponden exclusivamente a los parientes más jóvenes que el sujeto. Esa característica vuelve a encontrarse en las otras lenguas tibeto-birmanas [1] y puede relacionarse con la ausencia de términos de parentesco para los parientes más jóvenes que ya señalamos en los sistemas chinos hablados.[2]

Es inútil describir el sistema en sus detalles, pero debe mencionarse un punto inicial. Se tiene *khu* para el hermano del padre y *ne* para la hermana de la madre. Estos son términos derivados de raíces tibeto-birmanas † *k'u* y † *ni*-† *nei*, respectivamente "hermano de la madre" y "hermana del padre", que ya encontramos en varios sistemas de Assam y de Birmania, con las significaciones precedentes, o con las equivalentes de "suegro" y "suegra". Benedict interpreta el desplazamiento de la raíz † *k'u*, del hermano de la madre (al mismo tiempo, padre de la mujer) al hermano del marido, por la existencia, peculiar del Tíbet, de la poliandria fraterna: en ese régimen, el hermano del padre es al mismo tiempo marido de la madre y, en consecuencia, tiende a ocupar ese lugar predominante que resulta de la acumulación de dos funciones y que corresponde al hermano de la madre bajo un régimen de matrimonio entre primos cruzados.[3] La explicación es posible; no es del todo satisfactoria, pero, para abrir una polémica sobre ese punto, deberíamos estar mejor informados de lo que lo estamos respecto de las reglas tibetanas del matrimonio.

Sin embargo, podemos hacer algunas observaciones. Sin duda la poliandria fraterna fue, en el pasado, una institución muy difundida en Asia central y en la mayoría de los grupos sólo desapareció en fecha reciente. Brif-

[1] Paul K. Benedict, Tibetan and Chinese Kinship Terms, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 6, 1942, pág. 314.

[2] Cf. nota 5, págs. 414-5.

[3] Benedict, págs. 317-318.

fault se complació en reunir todas las observaciones dirigidas en ese sentido.[4] La transferencia terminológica tibetana debería encontrar paralelos en otras partes, por lo menos bajo la forma de vestigios. Por lo contrario, los gilyak practican la poliandria fraterna [5] sin dejar un lugar particular, en la nomenclatura, al hermano del padre. En realidad, otra hipótesis explicaría mejor este carácter de la terminología tibetana: el pasaje de una organización matrilineal a la organización patrilineal actual. En el primer caso, en efecto, es el tío materno y en el segundo, el tío paterno, quienes en la casa familiar ocupan el primer lugar al lado del padre, y así la transferencia del mismo nombre de uno a otro resultaría perfectamente clara. A nuestro parecer esa evolución terminológica constituye el argumento más fuerte que podría sostenerse en favor de la existencia de la antigua filiación matrilineal en el Tíbet.

El nuevo término, introducido para designar al hermano de la madre, *shan*, se emplea en correlación con *tsha*; así *shan-tsha* es "hijo de la hermana" y *tsha-shan*, "sobrino y tío en línea materna". Esta última expresión aparece en una obra histórica con el sentido de "yerno y cuñado". Encontramos aquí una ecuación que nos es familiar entre hijo de la hermana y marido de la hija, que sugiere el matrimonio con la prima cruzada matrilateral, y otra ecuación que también, como vimos, es una constante del sistema, entre hermano de la madre y hermano de la mujer,[6] y que no es en absoluto necesario, como lo quiere Benedict de acuerdo con Fêng, interpretar mediante el recurso a la teknonimia. Este punto ya se trató.[7] Otro aspecto típico del matrimonio entre primos cruzados es el carácter esquelético de la nomenclatura de alianza.

Entre los términos secundarios, *skud* (*skud-po*, cuñado, suegro) presenta un interés particular: Benedict lo hace derivar de *khu*, hermano de la madre; de ahí *skud*, "hijos del hermano de la madre en relación con él"; en efecto, un sobrino que se casa con la hija del hermano de su madre ve al hijo de este último (*skud*) transformarse en hermano de la mujer.[8] En el Tíbet no sólo se vuelve a encontrar el matrimonio preferencial con la hija del hermano de la madre sino también la estructura social correspondiente en linajes patrilineales y exogámicos, como surge claramente del tratamiento, presentado por Benedict, de los términos: *spun*, primo; *-phu*, hermano mayor; *tshan*, primo; *tsha*, sobrino o sobrina, especialmente hijo o hija de la hermana (habla el hombre) y nieto. Benedict establece, de un modo muy convincente, la equivalencia de la distinción tibetana entre *phu-spun* y *tsha-tshan* y de la oposición, que ya conocemos, entre los términos kuki *pu*, 1 y *tu*, 2 (fig. 69). Vale decir, la pareja de oposiciones típica de los sistemas de intercambio generalizado y que analizamos de los katchin a los gilyak (*dama* y *mayu*; *imgi* y *axmalk*), pasando por el *houen* y el *yin* chinos.

[4] R. Briffault, *The Mothers*, Nueva York, 1927, vol. 1, págs. 669 y sigs.
[5] L. Sternberg, pág. 107.
[6] Benedict, pág. 322.
[7] Cf. págs. 415 y sigs.
[8] Págs. 323-324.

Luego podrán enunciarse las reservas indispensables acerca del tratamiento que da Benedict a los sistemas tibetano y kuki como sistemas de tipo omaha. El tipo omaha plantea otros problemas, como lo mostraremos en otro trabajo. También se recordará que todo esfuerzo para buscar "la explicación última de las terminologías tibetana y kuki en la práctica de la teknonimia" [9] resulta vano y redundante, como lo establecimos en el curso de los capítulos precedentes. Los hechos esenciales que subsisten son: el matrimonio con la prima cruzada matrilateral, el linaje patrilineal exogámico (*rus-pa*)

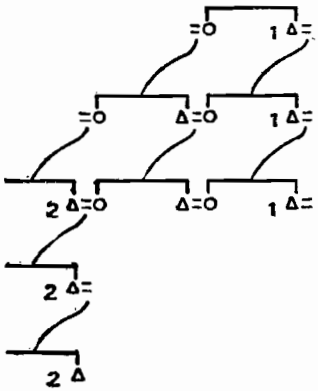


FIG. 69

como unidad social fundamental y el carácter respetuoso de la relación avuncular, expresado por el empleo honorífico (como en los lakher y en los lushai) del término que sirve para designar al tío materno.

Benedict encuentra la prueba de esas inferencias en el texto de un viajero italiano del siglo XVIII, Desideri, que establece una distinción fundamental entre los "Rupa-cik" (*rus-pa cig*, lit. "un hueso") y los "Scia-cik" (*ça-cig*, lit. "una carne"): "Los tibetanos reconocen dos tipos de parentesco. Los primeros se llaman Rupa-cik, del mismo hueso; los segundos Scia-cik, de la misma sangre. Como parientes del Rupa-cik, o del mismo hueso, reconocen a todos aquellos que descienden de un antepasado común, cualquiera que fuere el grado de alejamiento, e incluso cuando se subdividen en varias ramas a través de las generaciones. El parentesco de Scia-cik, o de la misma sangre, es el que resulta del matrimonio legítimo. El primer parentesco crea un impedimento absoluto e inviolable para el matrimonio, cualquiera que fuere el grado de alejamiento... El segundo crea también un impedimento para el matrimonio, sólo en el primer grado, y se autoriza y es frecuente el matrimonio con la prima del lado de la madre." [10] Esta regla se encuentra confirmada, para los bhotia, por el *Census of India, 1911*: no se admite que un hombre

[9] Benedict, pág. 326.

[10] Citado por Benedict, pág. 328.

se case con la hija de la hermana de su padre, pero puede casarse con una prima materna, hija del hermano de la madre, o hija de la hermana de la madre: "La razón que se alega es que los huesos vienen del lado del padre y la carne del lado de la madre. Si se casan entre sí primos patrilineales, se dice que los huesos serán perforados, y ahí nace la perspectiva futura de múltiples dolencias." [11] Benedict agrega a esto los testimonios de Gorer, para los lepcha, que creen que el líquido seminal del padre produce los huesos y el cerebro, y las secreciones vaginales de la madre, la sangre y la carne; y él mismo cita al birmano *a-rui*, "hueso, linaje" y el nyi lolo *hnga-pu*, "hueso" *ve t'i hnga*, "una familia" literalmente "familia un hueso", con la división correspondiente de los lolo de China occidental en "Huesos Negros" y "Huesos Blancos". Si se considera que la "teoría de los huesos y de la carne" se encuentra desde la India hasta Siberia [12] y que existe también, bajo forma de vestigio, en los mongoles y en los turcos de Rusia,[13] que es común en China [14] y que, por fin, aparece en la India desde el Mahābhārata,[15] se estará de acuerdo con que gracias al viajante italiano se puso en claro una noción absolutamente fundamental y que puede servir de clave para toda tentativa de reconstrucción de los sistemas de parentesco en un área geográfica de considerables dimensiones, pero donde la presencia de supervivencias, tan ampliamente dispersas, sugiere una antigua homogeneidad que, en el curso de estos capítulos, vemos formarse progresivamente ante nuestros ojos.

Y es precisamente en esa dirección que también se orienta Benedict al comparar el sistema tibetano con el sistema chino arcaico que reconstituye sobre la base del *shih-ching* (*circa* 800-600 antes de C.). De su análisis sólo retendremos cuatro términos que ya nos ocuparon ampliamente, *ku* y *chih*, *chiu* y *shêng*, que restituye bajo las formas arcaicas y con las siguientes connotaciones:

ko (*ku*)	hermana del padre, suegra;
t'iwat (*chih*)	hijo o hija del hermano (habla la mujer);
g'iôg (*chiu*)	hermano de la madre, suegro;
sěng (*shêng*)	hijo o hija de la hermana (habla el hombre).

No sólo los términos *ko* y *g'iôg* corresponden funcionalmente a las raíces tibeto-birmanas † *ku* y † *ni* - † *nei*, sino que Benedict puede establecer la afini-

[11] Citado por Benedict, pág. 328.

[12] S. M. Shirokogoroff, *The Psychomental Complex of the Tungus*, pág. 65.

[13] A. E. Hudson, Kązak Social Structure, *Yale University Publications in Anthropology*, núm. 20, New Haven, 1938, págs. 18, 78, 84, 86. B. Vladimirtsov. *Le Régime social des Mongols*, versión francesa de Carsow. París, 1948, págs. 56 y sigs.

[14] "En los clanes exogámicos chinos se encuentra la distinción tibetana entre parientes 'de la misma carne' —vale decir que pertenecen a la familia de la mujer— y parientes 'del mismo hueso'— es decir, de la misma clase de parentesco que el marido" (W. H. Medhurst, Marriage, Affinity and Inheritance in China, *Transactions of the Royal Asiatic Society*, China Branch, IV, pág. 3; citado por Briffault, *The Mothers*, vol. 1, pág. 672. Cf. también Hsu, 1945, op. cit.).

[15] Cf. capítulo XXIV.

dad directa del chino arcaico *g'giôg* y del tibeto-birmano *ku*.[16] El sistema chino arcaico y el sistema tibetano, entonces, no sólo son estructuralmente análogos, sino que están lingüísticamente relacionados.

La reconstrucción de Benedict sólo ofrece un término para los primos cruzados: *sĕng* (*shœng*), "hijo del hermano de la madre, hijo de la hermana del padre" (habla el hombre) que el *Ehr Ya* también define como "hijo de la hermana". Recordamos que Fêng considera esa interpretación como tardía y como resultado de una interpolación. Benedict se apoya sobre una observación de Mencius (que da *sĕng*: yerno) para mostrar que, por lo contrario, *sĕng* es el término fundamental para "hijo de la hermana" (habla el hombre), y "yerno", en relación recíproca con *g'iôg*, "hermano de la madre, suegro".[17]

Se tiene una pareja simétrica de términos recíprocos, con *ko*, "hermana del padre" y *t'iwat-d'iet*, "hijo o hija del hermano" (habla la mujer). Ahora bien, Benedict hace derivar *shêng* del verbo *sĕng*, "dar la vida, llevar, producir", mientras que el sentido primitivo de *t'iwat* sería "salir" de donde se derivaría "producir, dar a luz".[18] Si se comparan esos términos con el *pandf* gilyak (que incluye los *imgi* y los *axmalk*, los unos en relación con los otros) que es una forma del participio de un verbo medio-pasivo *pan*, "ser nacido", que corresponde al activo *van* "dar a luz, producir",[19] uno se siente realmente tentado a extender la conclusión de Benedict mucho más allá del círculo al que se limita: "tenemos ante los ojos la imagen excepcionalmente clara y nítida de un antiguo nivel de cultura subyacente a las sociedades china y tibeto-birmana y donde el matrimonio de los primos cruzados ocupaba un lugar predominante".[20] Naturalmente, es necesario comprender el matrimonio con la prima cruzada matrilineal, vale decir el sistema del intercambio generalizado.

La nomenclatura lolo contiene los mismos caracteres híbridos. Sin duda el tipo de matrimonio más frecuente parece ser entre primos cruzados, *o zie a sa*, que debe comprenderse como primos bilaterales. Este último rasgo se encuentra confirmado por la terminología de modo diverso:

o pu = padre del padre de la mujer, padre de la madre;
a ma = madre del padre de la mujer, madre de la madre, hermana del padre del padre;
sa mo = mujer del hijo, hija de la hermana, hija del hermano de la mujer.

Al mismo tiempo la distinción entre dos tipos de suegro:

o gni = hermano de la madre;
i pi = marido de la hermana del padre;

16 Benedict, op. cit., pág. 333.
17 H. Y. Fêng, op. cit., pág. 171; Benedict, op. cit., pág. 336.
18 Benedict, pág. 337.
19 Comunicación personal de R. Jakobson, cf. pág. 343, n. 18.
20 Benedict, op. cit.

y dos tipos de suegra:

a bar = hermana del padre;
gni gni = mujer del hermano de la madre,

muestra claramente que, si las dos modalidades de primos cruzados pueden por igual servir a la elección del conjunto, no se confunden como podría esperarse de acuerdo con las ecuaciones precedentes, en la bilateralidad.

De hecho, el sistema lolo tiene rasgos comunes con el katchin: precio de la novia exorbitante, permanencia prolongada de la recién casada en su familia; derecho de los linajes femeninos a la sucesión y —como en los naga— intervención pacificadora de los linajes femeninos entre clanes allegagados y enemigos; sucesión del hijo menor para los bienes inmobiliarios; levirato. En el otro extremo del área considerada, los lolo también presentan como un reflejo de la organización manchú: jerarquización de los parientes alrededor del hogar, rasgo igualmente típico de la casa katchin; [21] prohibición para el matrimonio entre hermano mayor y mujer del hermano menor; por fin, sobre todo, distinción de los linajes colaterales en mayores y menores, con las ecuaciones:

vi o = hermano mayor, hijo del hermano mayor del padre;
t i = hermano menor, hijo del hermano menor del padre.[22]

Respecto de los manchúes estableceremos la correlación entre esos diversos fenómenos. Aquí bastará con hacer esa observación suplementaria de la continuidad de los sistemas periféricos al sistema chino.

En apariencia el sistema de parentesco de los tungúes no presenta misterio alguno. Sternberg y Shirokogoroff están de acuerdo en señalar la presencia del matrimonio entre primos cruzados bilaterales y el intercambio de las hermanas entre clanes. Sternberg vuelve en varias ocasiones sobre esos caracteres simples [23] y Shirokogoroff los confirma: "hasta hoy la costumbre de intercambiar mujeres es uno de los métodos preferidos para encontrar una esposa. Hay otros grupos tungúes en los que es prácticamente la única manera de casarse".[24] Además, sería posible el matrimonio con la hija de la hermana mayor y se autorizan las relaciones sexuales con la mujer del hermano menor del padre,

[21] W. J. S. Carrapiet, op. cit., pág. 12.

[22] Lin Yueh-Hwa, *The Kinship System of the Lolo*, op. cit., págs. 89-93. El último carácter estructural —distinción de la rama mayor y de la rama menor en el mismo linaje— se encuentra, en anamita, con la distinción entre *anh* y *em* (cf. R. F. Spencer, The Annamese Kinship System, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 1, 1945).

[23] *The Social Organization of the Gilyak*, op. cit., págs. 62-63; *The Turano-Ganowanian System...*, op. cit., pág. 327.

[24] Shirokogoroff, Social Organization of the Manchus, *Royal Asiatic Society (North China Branch)*, vol. extra II, Shanghai, 1924, pág. 69.

lo que implica, como dice Sternberg, "el matrimonio por intercambio de la unión sexual entre generaciones consecutivas",[25] el que está claramente señalado por la ecuación: hermano del padre (*atki*) = hermano mayor. Entonces todo sugiere que estamos en presencia de un sistema simple de intercambio restringido. Debemos examinar los hechos con mucho más detenimiento para descubrir que esa simplicidad aparente es peligrosamente ilusoria.

Desde el punto de vista que nos interesa, dos grupos tungúes tienen una importancia particular. Por una parte, los tungúes septentrionales que verosímilmente ocuparon toda la China oriental, al norte de Yang Tsé, hasta el tercer milenio antes de nuestra era, fecha en la cual comenzaron a ser rechazados hacia el norte por los chinos venidos de China occidental;[26] por otra parte, los manchúes, que constituyen un grupo de origen tungú íntimamente asociado a la vida y a las instituciones chinas. Ambos grupos fueron estudia-

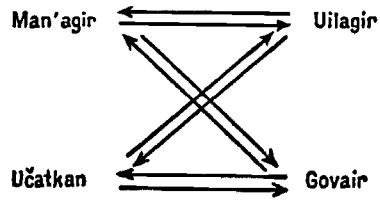


Fig. 70

dos por Shirokogoroff en publicaciones desgraciadamente llenas de puntos oscuros.

En primer lugar consideremos a los tungúes del norte que se distribuyen en clanes patrilineales y exógamos: "Es frecuente que dos clanes se relacionen por un sistema de intercambio, de modo tal que el clan de la madre proporcione las mujeres."[27] Así, entre los birarčen, los clanes van de a pares: *maakagir* intercambia sus mujeres con *malakul*, *dunänkän* con *mōkogir*. Se presenta una situación igual en los tungúes de Trans-Baïkalia, donde tenemos las parejas de intercambio *turujagir* y *godigir*, y *čilčagir* y *kindigir*.

Cuando se pasa al grupo kumarčen, la situación es mucho menos clara. En un principio dos viejos clanes, *man'agir* y *uilagir*, habrían estado vinculados por una relación de intercambio restringido. Pero cada uno habría debido desdoblarse ulteriormente bajo la presión de un crecimiento demográfico, dando así respectivamente nacimiento a los dos clanes *učatkan* y *govair* que, aunque eran nuevos, habrían continuado bajo la regla de exogamia: de donde surgieron las siguientes reglas del matrimonio (fig. 70):

[25] Sternberg, *The Social Organization...*, op. cit., págs. 55-65, 144.

[26] Shirokogoroff, Anthropology of Northern China, *Royal Asiatic Society* (*North China Branch*), vol. extra II, Shanghai, 1923.

[27] Shirokogoroff, *Social Organization of the Northern Tungus*, Shanghai, 1929, pág. 212.

Los	hombres	*man'agir*	se	casan	con	mujeres	*govair* y *uilagir*
„	„	*uilagir*	„	„	„	„	*učatkan* y *man'agir*
„	„	*učatkan*	„	„	„	„	*govair* y *uilagir*
„	„	*govair*	„	„	„	„	*učatkan* y *man'agir*.[28]

Man'agir y *ucatkan*, por una parte, y *uilagir* y *govair*, por la otra, son respectivamente prohibidos en razón del parentesco antiguo que los unía antes del desdoblamiento. En esas condiciones, uno puede preguntarse, ¿por qué ese desdoblamiento? En efecto, encontraremos luego la prueba de que, cuando se produce el desdoblamiento (así como lo vimos para los naga), su finalidad es permitir el intermatrimonio. Por el momento, nos contentaremos con compararlos con los mao naga, que se dividen en cuatro clanes: *doe*, *kopumai*, *yena*, *bekom*, agrupados en pares exogámicos. *Doe* y *kopumai*, por una parte, y *yena* y *bekom*, por la otra, no pueden casarse entre sí (fig. 71). "La gente lo explica espontáneamente por una relación de parentesco." [29]

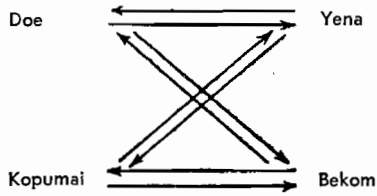


FIG. 71

Por otra parte, es curioso que el sistema descripto por Shirokogoroff tenga tan nítidamente la apariencia de un sistema de intercambio generalizado o, más exactamente, que él mismo —siguiendo verosímilmente las explicaciones teóricas de sus informantes— haya descripto un sistema de intercambio restringido en términos de intercambio generalizado. Incluso tendríamos un sistema de intercambio generalizado de tipo murngin si el doble ciclo continuo correspondiera a una subdivisión de los cuatro clanes en ocho subsecciones, de modo que cada ciclo uniese cuatro de esas ocho subsecciones. Nos apresuramos a señalar que, a partir de las informaciones disponibles, nada permite formular semejante hipótesis, la que, de verificarse, constituiría un hecho extraordinariamente favorable para la teoría de Granet. Pero los hechos nos conducen en otra dirección. En efecto, Shirokogoroff ofrece otra versión de la historia social de los kumarcen. Dice en otro pasaje de la misma obra que los kumarcen se dividen en tres clanes viejos y tres clanes jóvenes. Los primeros incluyen a los *man'agir*, *uilagir* y a los *gagdadir*, de los que hasta entonces no había hablado; los segundos agrupan a los *učatkan*, *govair* y *gurair* que también son para nosotros nuevos. Así como los *man'agir* produjeron los

[28] Shirokogoroff, op. cit., págs. 212-213.

[29] T. C. Hodson, *The Naga Tribes of Manipur*, pág. 73, Londres, 1923.

učatkan y los *uilagir* los *govair*, así los *gagdadir* habrían producido los *gurair*. Lo que Shirokogoroff explica por la siguiente tradición: "Habría habido dos hermanos, Man'agir y Učatkan, de los cuales este último habría sido el menor. En consecuencia, el matrimonio entre *man'agir* y *učatkan* está prohibido y también entre *uilagir* y *govair*... los clanes *učatkan* y *govair* no se casan con los clanes que los produjeron como sus primeros retoños." [30] Se reproduce la misma situación en los demás grupos.

Esas observaciones resultan sorprendentes en varios aspectos. En primer lugar se observarán las semejanzas singulares existentes con la mitología social de los katchin: [31] clanes provenientes de hermanos, distinción entre mayores y clanes menores que influyen sobre las reglas de matrimonio, por fin el número asimétrico de las unidades sociales originarias que sugieren tan fuertemente el intercambio generalizado. Además, la tradición tungú no es nada clara: si *man'agir* y *učatkan* provienen respectivamente de dos hermanos, el segundo no puede considerarse como retoño del primero. Resultaría más claro si se tratase o bien de tres clanes provenientes de tres mayores, de modo que los tres clanes provenientes de los menores se confundiesen con los clanes mayores, como lo quiere la mitología katchin; o bien simplemente de tres clanes provenientes de tres hermanos y que se desdoblasen ulteriormente. En ambos casos el carácter asimétrico de la estructura social primitiva no podría autorizar más que un sistema de intercambio generalizado.

En la actual reglamentación del matrimonio encontramos claras señales de que efectivamente fue así. Entre todos los grupos tungúes, dice Shirokogoroff, el matrimonio de los primos cruzados tiene un valor preferencial. En los barguzin y los nerchinsk, el *gusin* (hermano de la madre) puede reclamar como esposa a su *juvda*, definida como hija de las mujeres del clan del sujeto y ella misma miembro del clan de la madre y de la abuela. Por lo contrario, los tungúes de Manchuria prohíben el matrimonio con el hermano de la madre al igual que el de un hombre con la hermana de su madre. Sin embargo, los matrimonios con miembros de generaciones más viejas o más jóvenes, a condición de que no sean directamente parientes por la madre y por la hermana, se autorizan e incluso se consideran deseables. Se permite el matrimonio con los hijos de la hermana del padre, como entre los manchúes. Sin embargo, los tungúes consideran ese tipo de matrimonio poco prolífico y generalmente privado de descendencia masculina. [32] Evidentemente debe comprenderse por "hijos de la hermana del padre" sólo a la prima patrilateral; si no la doble afirmación del valor preferencial del matrimonio de los primos cruzados y el deseo de matrimonios matrilaterales "a condición de que no exista relación directa, a la vez por la madre y por la hermana" (lo que deja un lugar de elección a la hija del hermano de la madre y a la hija del hijo del hermano de la madre) resultaría ininteligible. Se ve que la mayoría de los grupos tungúes, al prohibir el matrimonio de una mujer con el hermano de

[30] Shirokogoroff, op. cit., pág. 131.
[31] Cf. capítulo XV.
[32] Shirokogoroff, op. cit., pág. 213.

la madre y al desaconsejar el matrimonio con la hija de la hermana del padre al mismo tiempo que autorizan el matrimonio con la hija del hermano de la madre, testimonian, incluso en la situación actual en la que sin duda predomina el intercambio restringido, la supervivencia de un sistema de intercambio generalizado.

Es posible que la evolución de un tipo hacia el otro haya sido impuesta por el nomadismo; clanes nómadas difícilmente pueden conformarse con un sistema en el que intervienen las reglas de residencia con el mismo derecho que las de filiación y cuyo funcionamiento armónico depende hasta tal punto de la forma asumida por la disposición espacial de los grupos. Shirokogoroff supone que, en las migraciones, los clanes están obligados a viajar por pares, con el fin de respetar las leyes de la exogamia, "verdadera espina dorsal de la organización social de los tungúes".[33] Evidentemente les sería más difícil viajar de a tres, o en un número más elevado. Todos los hechos están de acuerdo en sugerir una regresión del intercambio generalizado al intercambio restringido.

El examen del sistema manchú nos conducirá a la misma conclusión; pero en este caso deberemos enfrentarnos con dificultades singulares que el estudio consagrado a ese sistema por Shirokogoroff no siempre permite superar. En efecto, el sistema manchú puede considerarse como el verdadero "rompecabezas chino" de la teoría de los sistemas de parentesco. En primer lugar, estamos en presencia de una mezcla, a menudo inextricable, de las fórmulas del intercambio restringido y del intercambio generalizado, tal vez a continuación de un pasaje de la filiación matrilineal a la filiación patrilineal; por fin, todos los elementos del sistema primitivo se modificaron bajo la influencia del sistema chino, cuyos grandes principios de clasificaciones se superpusieron a las formas antiguas. El resultado es un número prácticamente ilimitado de términos de parentesco, la mayoría compuesta por términos más simples y combinados entre sí, una y otra vez, sin que resulte posible, en la mayoría de los casos y sin el socorro —que sería aquí particularmente bienvenido— del lingüista, discernir cuáles son los términos o las raíces que forman la nomenclatura elemental.

Como punto de partida de nuestra excursión en este laberinto elegiremos un aspecto, también oscuro, del sistema chino. El Shu Ching clasifica los términos de parentesco según los *chiu tsu*: "los nuevos grados de parentesco". Lo que debe comprenderse con esos nueve grados fue objeto de una polémica entre los comentaristas clásicos. La antigua escuela quería reservar los términos, incluidos en los nueve grados de parentesco, para los parientes clánicos: o sea nueve generaciones, cuatro por encima y cuatro por debajo de la del sujeto. Por lo contrario, la nueva escuela considera los nueve grados

[33] Ibíd., págs. 155 y 210. Cf. en el capítulo XXVII la hipótesis análoga, formulada por McConnel, para explicar una evolución del mismo tipo en los indígenas de la Península del Cabo de York.

como cuatro grupos de parientes paternos (el padre, sus ascendientes, descendientes y colaterales varones; las hermanas del padre y sus descendientes; las hermanas de Ego y sus descendientes; las hijas de Ego y sus descendientes), los tres grupos de parientes maternos (padre y madre de la madre; hermanos de la madre; hermanas de la madre) y los dos grupos de parientes de la mujer (padre de la mujer; madre de la mujer).[34]

Es sorprendente que la clasificación de los parientes en el sistema manchú, según el punto de vista desde el cual se la enfoque, se adecue más o menos exactamente a una u otra interpretación. Shirokogoroff explica que el clan, o *mokun*, se divide en clases (*dalan*) y que, para conocer la posición exacta de una persona en el *mokun*, se le pregunta inmediatamente: "¿a qué clase pertenece usted?" [35] Esas clases pueden ser siete, tres generaciones por encima y tres generaciones por debajo de la del sujeto, y agrupan a los parientes clánicos así como a los parientes no clánicos, de acuerdo con la subdivisión de la clase en *ahuta dalen* (gente de mi clan) y *mini dalen* (gente de mi clan y de otros clanes).

A esta división del grupo familiar en siete pisos horizontales que corresponden a las generaciones responde, por lo menos teóricamente, una división en siete columnas verticales, que representan a los descendientes de los hermanos y hermanas de los parientes de mis hermanos y hermanas y de mí mismo. No se trata exactamente de linajes, puesto que tendremos la ocasión de mostrar que los términos que expresan esa división viajan, si así puede decirse, de un linaje a otro y sólo permiten definir lo que llamaríamos de buena gana una "serie lineal" Tenemos entonces dos conjuntos de términos: indicativos de generación e indicativos de serie lineal.[36]

Este sistema, oscuro cuando se lo aborda por primera vez, se aclara cuando se lo relaciona con la organización social de los turco-mongoles del oeste, que parece estar mejor descripta. En efecto, los kazak poseen una doble organización en linajes verticales y en clases de generaciones (horizontales) que parece muy cercana al sistema manchú. Así, el fundador legendario de la Gran Horda habría tenido dos hijos, Taraq y Abaq, cada uno fundador de un *uru* que lleva su nombre y que agrupa a todos sus descendientes patrilineales. Dice Hudson que esos dos *uru* forman, al mismo tiempo, un nivel genealógico de primer grado, *A*.[37] El proceso se repite en la generación siguiente, cada uno de los cuatro hijos de Abaq funda a su vez un *uru* que constituye otros tantos linajes y cuyo conjunto forma un segundo nivel genealógico, *B*; en la generación siguiente, se encuentran 32 *uru*, que forman un nivel genealógico *C* y así por el estilo.

[34] Fêng, *The Chinese Kinship System*, op. cit., págs. 204-205.

[35] Shirokogoroff, *Social Organization of the Manchus*, op. cit., pág. 44.

[36] Respecto de toda esa exposición y la representación diagramática del sistema manchú, el lector podrá remitirse a la primera parte de este trabajo (capítulo XIII) donde trazamos un paralelo entre el sistema manchú y el sistema dieri.

[37] Hudson, *Kazak Social Structure*, op. cit., pág. 20.

El punto importante es que los *uru* de los niveles superiores no desaparecen al producir los *uru* de los niveles inferiores, sino que subsisten como unidades autónomas. Por ejemplo, genealógicamente un *uru* del nivel *C* está formado por la descendencia de un *uru* del nivel *B* que a su vez resulta de la subdivisión de un *uru* del nivel *A*. Entonces se podría suponer que los *uru A*, en el nivel siguiente sólo existen bajo la forma de los *uru B* a los que dieron nacimiento, y así sucesivamente. Pero no es así: los "*uru* padres" sobreviven indefinidamente al lado de los "*uru* hijos".

Entonces cada *uru* se define a la vez como un linaje autónomo y como la emanación de una cierta clase de generación. Que el *uru* se considera así como el equivalente más o menos exacto del *dalan* manchú es algo que surge claramente de esa observación de Hudson, paralela a la de Shirokogoroff que acaba de citarse: "Cuando uno se encuentra con alguien, la primera pregunta es siempre: '¿cuál es tu *uru*?' y como respuesta se da el nombre de la última y de la más restringida de esas subdivisiones, que se supone conocida por el interlocutor." [38] Algunos estudios enumeran no menos de setecientos sesenta grupos lineales, recortados por diez y siete clases de generaciones.

Los indicativos de generación del sistema manchú son:

tajeje:	padre del padre del padre;
jeje:	padre del padre;
amata:	padre;
ahuta, ejute:	mis hermanos, mis hermanas;
duj:	hijo;
omolo:	nieto;
tomolo:	hijo del hijo del hijo.

Los indicativos de serie lineal son:

eskundi:	descendientes de los hermanos del padre;
nahundi:	descendientes de los hermanos de la madre;
tehemdi:	descendientes de las hermanas de la madre;
dalhidi:	descendientes de mis hermanos;
inadi:	descendientes de mis hermanas;
enendi:	mis descendientes.

Esos seis términos resultan interesantes en varios aspectos. En primer lugar porque no son más que seis, mientras que normalmente se esperarían siete: pero el que corresponde a la descendencia de la hermana del padre está ausente. Veremos más adelante que en realidad existe (*tarsidi*), si bien en un plano secundario que impide su aparición en la nomenclatura. Esta diferencia en el tratamiento de los hijos y de los nietos de la hermana del padre

[38] Ibíd., pág. 22.

resulta en sí misma reveladora. En segundo lugar, la clasificación de los parientes en siete series lineales está muy próxima al *chiu tsu*, según la segunda interpretación señalada. En los manchú encontramos los cuatro grupos correspondientes a los parientes paternos en el *chiu tsu* y dos de los tres grupos maternos. El sistema manchú abre además una serie especial para los hermanos de Ego (que en el cómputo chino figuran como descendientes del padre); esta subdivisión se vuelve necesaria por el hecho de que el linaje directo, en el sistema manchú, parte de Ego en vez de incluir al padre y a sus descendientes, como lo hace el *chiu tsu*. Por lo contrario, la clasificación manchú no deja lugar alguno a los parientes de la mujer, lo que se explica por la práctica del matrimonio entre primos cruzados. Sin embargo, debe señalarse que la nomenclatura manchú de los allegados introduce términos específicos, por lo menos en lo que se refiere a la familia del marido (lo que no sucede en el caso de la familia de la mujer, en donde predominan los términos habituales de parentesco): *ejgen*, marido; *purhu*, hermana del marido; *eše*, hermano del marido; *aša*, *uhun*, mujer del hermano del marido.[39]

Además de estos dos conjuntos de indicativos, lineales y de generación, encontramos un tercer conjunto que parece corresponder a los determinantes chinos:

haha: varón (*hahadi*, mis hijos);
sargan: mujer (*sargan*, mi mujer, *sargandi*, mis hijas);
ahu, *amba*: mayor;
to, *fiango*: menor;
koro: alejado.

Un cuarto conjunto de términos, que aparecen bajo forma simple o compuesta, desempeñan un papel de términos elementales. Algunos son tomados directamente de la nomenclatura china de referencia o de denominación:

mafa: abuela;
mama: abuelo;
ama: padre;
ena, *eme*: madre;
ečke: hermano del padre;
ku: hermana del padre:
- *ku-nejne*, madre del padre;
- *kugu*, hermana del padre;
- *kui*, marido de la hermana del padre;
- *ku-mafa*, marido de la hermana del padre del padre;

nakču: hermano de la madre:
- *nakučihe*, mujer del hermano de la madre;

tehe: hermana de la madre del padre:
- *teheme*, hermana de la madre;

39 Shirokogoroff, op. cit., cuadros IV y X, págs. 38 y 43.

wu: mujer:
wuheme, mujer del hermano del padre;
wuhehe, mujer del hermano menor;
wurun, mujer del hijo, mujer del hijo del hijo;
gehe: hermana mayor;
non: hermana menor;
ongosi: hijo, heredero;
hodolion: marido de la hija;
efu: marido de la hermana mayor;
meja: marido de la hermana menor.

Los grados más alejados resultan traducidos de modo descriptivo por la combinación de dos o varios términos que pertenecen a las cuatro categorías. En este sentido, el sistema manchú no procede exactamente como el sistema chino donde, salvo en algunos casos, el término elemental proporciona un núcleo estable, al que se agregan los determinantes por prefijación o sufijación. Los cuatro tipos de términos están libremente combinados y los términos del último conjunto pueden ser llevados a desempeñar, con el mismo derecho que los demás, el papel de determinantes. De este modo, por ejemplo, se tiene: *dalhi gehe*, hija (mayor que Ego) del hermano del padre o del hijo del hermano del padre del padre; *dalhi omolo sargandi*, hija del hijo del hermano; *fiango nejne*, hermana menor de la madre de la madre; *koro omolo hodolion*, marido de la hija del hijo; *nahundi omolo duj*, hijo del hijo del hijo del hermano de la madre; *nahundi eskundi ejun*, hija del hijo del hermano de la madre de la madre; *tehemdi ina wurun*, mujer del hijo del hijo del hijo de la hermana de la madre de la madre, etcétera.[40]

Muchos términos son de origen chino: así *jeje*, *nejne*, *ku*, *efu*, *meja*. Shirokogoroff señala que la mayoría de los términos puramente manchúes se encuentra en el clan materno. Se ve que los términos simples ofrecen el esbozo de una estructura de intercambio generalizado (fig. 72).

Resultan en particular asombrosas las combinaciones entre los indicativos de serie lineal. En principio, como ya dijimos, esos términos designan los miembros de un mismo linaje. Su prototipo es el término *dalhidi*, formado por el sufijo *di* (abreviación de *duj*, hijo) y de la raíz *dala*, *dalan*, que significa la "ligadura", la "redilla" [41] y también designa una cierta subdivisión del clan. Ahora bien, Shirokogoroff reconstituyó muy bien la evolución de la sociedad manchú. En el origen había un cierto número de unidades exogámicas y localizadas, los *hala*. Estas últimas se subdividieron, en función de la expansión territorial, en nuevas unidades exogámicas, los *gargan* llamados con nombres de colores. A su vez, los *gargan* dieron nacimiento a los *mokun*, que no tienen nombre propio y que constituyen las unidades exogá-

[40] Cf. Shirokogoroff, op. cit., cuadros I a X.

[41] Ibíd., págs. 46-47.

micas actuales: "La ley fundamental es que uno no puede casarse en el interior del *mokun*. Si en una región determinada no hay una muchacha en edad de casarse o si un clan se vuelve demasiado numeroso, los manchúes subdividen el clan en dos nuevas unidades exogámicas (*mokun*)... entre las cuales es posible el matrimonio." [42] Vimos que el *mokun* y los *mokun* allegados se dividen a su vez en clases (*dalan*) cada una de las cuales corresponde a una generación. Sin embargo, la etimología del término *dalhidi* muestra que la clase es algo más que esto: es también la base a partir de la cual un cierto linaje se desprende del tronco común.

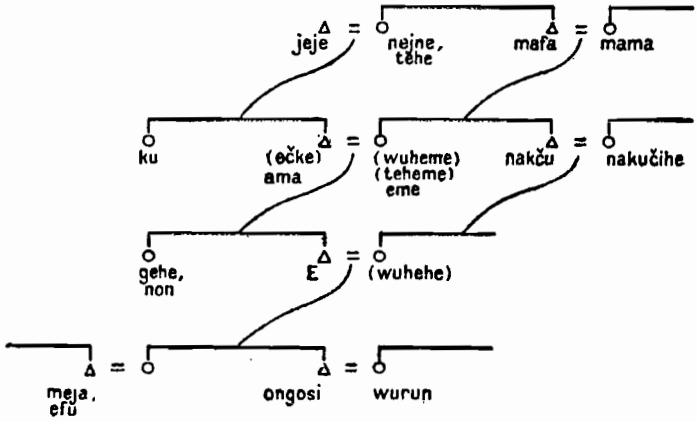


FIG. 72

Dicho esto, uno puede esperar obtener valiosas indicaciones de los casos en que los términos lineales se combinan de a dos, puesto que en cada ocasión se percibe cómo los linajes se distinguen y se confunden, se separan y se reúnen, en función de las reglas de matrimonio. Es ya significativo que el término *dalhidi*, hijo, nieto, etc., de mi clase (como bien lo vio Shirokogoroff) también se utiliza para designar a los yernos y a las nueras.[43] También se encuentran las combinaciones: *nahundi eskundi; nahundi eskundi dalhidi; nahundi dalhidi; tehemdi ina; dalhi eskundi.*

Por ejemplo, consideremos los *nahundi*. En principio son los descendientes del hermano de la madre. Pero también los encontramos en el linaje patrilineal de la madre del padre: *nahundi ečke*, hijo del hermano de la madre del padre; *nahundi eskundi*, hijo del hijo del hermano de la madre del padre; *nahundi eskundi dalhidi*, hijo del hijo del hijo del hermano de la madre del padre, etc. Esto es suponer que el padre mismo se casó con una *nahundi*, único caso en que coinciden las dos series: para que el linaje de la madre y el linaje de la madre del padre se superpongan, en efecto, es nece-

[42] Ibíd., pág. 65.
[43] Ibíd., pág. 47, n. 2.

sario que la madre sea hija del hermano de la madre del padre. Se puede razonar de modo análogo en los otros casos: *tehemdi* (linaje de las hermanas de la madre), *inadi* (linaje de la hermana), etcétera.

Señalamos la ausencia de indicativo de serie lineal para la descendencia de la hermana del padre. Sin embargo, existe un término *tarsi* que, dice Shirokogoroff, se emplea muy raramente [44] y que designa la relación de un individuo con la descendencia de las mujeres de la clase mayor del clan del padre, y la descendencia de los hombres de la clase y del clan de la madre. Pero puede dudarse que esa simetría sea primitiva cuando se comprueba la existencia de una forma muy rara de matrimonio, designada por el verbo *tarsielambi*, término que, dice Shirokogoroff, puede traducirse por "me caso con mi *tarsi*, vale decir con la hija de la hermana de mi padre".[45] A este tipo de matrimonio se opone un prejuicio violento; sin embargo, en el primer rango de los cónyuges preferidos encontramos *nahundi ejun* (primas cruzadas matrilaterales).[46] Como quiere Shirokogoroff, es posible que los manchúes hayan pasado de la filiación matrilineal a la filiación patrilineal; [47] pero, para explicar la no simetría testimoniada tan claramente entre las dos primas cruzadas resulta inútil recurrir a semejante hipótesis. Simplemente volvemos a encontrar la fórmula del intercambio generalizado, latente en un sistema que se nos presenta bajo las apariencias del intercambio restringido.

Sin embargo, esas apariencias no podrían engañarnos. Shirokogoroff bien puede escribir: "El intercambio de las mujeres es la forma preferida del matrimonio... un clan entrega una mujer a otro clan y éste responde entregando una mujer en cambio... un hombre del clan *A* se casa con una mujer del clan *B*, y el clan *A* entrega a la hermana en matrimonio al hermano de la mujer del clan *B*." [48] Debe agregarse que a los manchúes no les gustan los matrimonios entre clanes ya allegados, porque los matrimonios de ese tipo no ayudan a acrecentar las alianzas. Se tiende, entonces, de modo bien nítido, a mantener los amplios círculos de intercambio generalizado.[49] Por otra parte, los términos de parentesco gold, recogidos por Lattimore [50] coinciden con los encontrados por Shirokogoroff para los manchúes. Esto indica que el sistema manchú debe encontrarse mucho más cerca del sistema de los gold (que son tungúes) —vale decir, del intercambio generalizado— de lo que surge del comentario del sociólogo ruso.

[44] Ibíd., pág. 70, n. 1.
[45] Ibíd., pág. 70.
[46] Ibíd., págs. 67-68.
[47] Ibíd., pág. 70, n. 1 y págs. 48-49.
[48] Ibíd., pág. 71.
[49] Shirokogoroff menciona una prohibición que denomina, de modo bastante oscuro, "facultativa" y que afecta a un matrimonio con un clan, ya vinculado con el del pretendiente, "por una relación cualquiera de clanes, sea religiosa, o por algún grado de parentesco con el clan de la madre" (op. cit., pág. 65). Uno puede preguntarse si no hay aquí una prohibición del tipo gilyak de los *tuyma axmalk*. Si debiera responderse afirmativamente el carácter de intercambio generalizado del sistema manchú resultaría aún fortalecido.
[50] O. Lattimore, op. cit.

También los koryak tratan de ampliar al máximo la alianza entre familias unidas por el matrimonio al prohibir a los hermanos de una familia dada casarse con las hermanas de otra. El fin perseguido es la multiplicación de los vínculos. Cuando se consideran estos hechos uno no se siente llevado a compartir el escepticismo de Jochelson en lo que atañe a los antiguos usos de los koryak; actualmente estos últimos tienen una prohibición matrimonial que se extiende hasta los primos de segundo grado. Jochelson se extraña de esa divergencia respecto de los usos kamchadale, que autorizan el matrimonio entre primos (Krasheninnikov), el matrimonio con una madre y su hija (Steller) y la poliginia sororal (Steller), costumbres prohibidas por los koryak. Krasheninnikov dice atinadamente que los koryak del Reno se casan con sus primas, tías y madrastras; pero Jochelson duda de que un cambio tan profundo como el que testimonian las prohibiciones modernas haya podido producirse en el curso de ciento cincuenta años. Sin embargo, reconoce que los mitos aluden a esas formas de matrimonio, ahora prohibidas.

Por cierto, los mitos hablan en favor de un uso que consiste en el intercambio de sus maridos por parte de las mujeres, tal vez de las hermanas, rasgo que también debe alertarnos a causa del equivalente que se encuentra en el sur de Asia: dos hermanas, casadas en la misma época, pueden intercambiar a sus maridos entre los lakher.[51] En los grupos vecinos se encuentra la misma costumbre. Los mitos también se refieren al matrimonio entre primos.[52] Un viejo koryak justifica su matrimonio en una aldea determinada porque dice que "la unión entre mi familia y la familia de la madre de mis hijos no debe interrumpirse".[53] Todo esto sugiere un antiguo sistema de intercambio generalizado.

También se sugiere que el sistema manchú todavía oscila entre dos fórmulas de matrimonio, a causa del desdoblamiento de las generaciones, en mayores y menores, en la clase del sujeto y en la clase de sus parientes. Recuérdese cómo interpretamos este fenómeno.[54] En el caso manchú, sin embargo, tenemos algo más que una hipótesis. La casa manchú comprende varias habitaciones, cada una de las cuales posee, en el costado sur y en el costado norte, dos plataformas con fogones sobre las que duermen los miembros de la familia en emplazamientos prescriptos. Los miembros de la misma clase deben ubicarse en orden alternado, según la fórmula (0, clase del sujeto; —1, —2, clases menores; +1, +2, clases mayores, etcétera):

Primer cuarto: plataforma costado norte +1; —1; +1; 0; —1;
„ „ : plataforma costado sur 0; —1; —1; 0;
Segundo cuarto: plataforma costado sur 0; —1; +1 y +2.

[51] N. E. Parry, *The Lakhers*, op. cit., pág. 311.

[52] W. Jochelson, The Koryak, *Memoirs of the Am. Museum of Nat. Hist.*, vol. 10, Nueva York, 1908, págs. 150, 156, 160, 225, 294, 297, y 736, 737, 738, 750.

[53] Ibíd., pág. 750.

[54] Cf. capítulos XIII y XVII.

Shirokogoroff mostró que esa disposición especial se relaciona con las prohibiciones y los privilegios sexuales: las mujeres de los miembros más jóvenes de la clase del sujeto están prohibidas mientras que uno puede divertirse con las esposas, reales o potenciales, de los miembros mayores de la clase, e incluso tener relaciones sexuales con ellas antes de su casamiento. De modo más general: "Todas las mujeres casadas en la clase mayor, o en mi clase, pero con miembros mayores, son sexualmente accesibles, mientras que las mujeres de los menores están prohibidas." [55] Vale decir, como en los naga, al disponerse de dos fórmulas matrimoniales, una parte de las mujeres de mi generación sigue el mismo destino que mi mujer y la otra un destino diferente. También como en los naga, esta alternativa arrastra una distinción entre padre y hermano del padre, madre y hermana de la madre que, en efecto, puede dar nacimiento a linajes diferentes. Por supuesto, el hermano de la madre es también el protector de sus sobrinos y sobrinas que lo aman tiernamente y le cantan la canción:

nakču, *nakču* ámame,
siete pequeños panes fritos,
si yo como siete pequeños panes fritos,
natran estará completamente mancillado.[56]

Se ven todas las analogías del sistema con, por ejemplo, el de los ao naga: en ambos casos encontramos una proliferación por pares de unidades exogámicas; [57] en ambos casos, un intercambio restringido aparente recubre tendencias latentes hacia el intercambio generalizado; en ambos casos, las dos primas cruzadas, equivalentes nominalmente son, sin embargo, la una evitada y la otra preferida; los sistemas de parentesco manifiestan la misma complejidad; a causa de que los matrimonios de dos hermanos o de dos hermanas no son necesariamente de un mismo tipo, los hermanos o hermanas deben distinguirse, al nivel de los padres y al nivel del sujeto, en razón de los diferentes linajes a los que pueden pertenecer ellos mismos o sus descendientes. Por fin, en ambos sistemas la serie terminológica más estable se construye en función del matrimonio matrilateral (fig. 73).

Un aspecto notablemente cercano a la organización social de los naga también se encuentra en los olcha del Amour, que se dividen en dos mitades, cada uno subdividido en seis clanes. En este sentido, Zolotarev escribe: "Los hechos muestran una relación de la costumbre del *ngarka*, no sólo con la organización dualista sino con un sistema de matrimonio que hace intervenir tres clanes, lo que torna muy difícil el problema. Me parece que antaño los gilyak

[55] Shirokogoroff, op. cit., págs. 97-101.

[56] A causa de la indigestión resultante. Shirokogoroff, pág. 145.

[57] Ciertos clanes están todavía vinculados por el recuerdo de un origen común y son llamados *kapči*, "doble, gemelos". Unicamente los hombres usan el término. En los tungúes, donde el proceso de formación de clanes nuevos está lejos de haberse terminado, casi todos los clanes tienen su *kapči* (Shirokogoroff, págs. 66-67).

también tuvieron una organización dualista, que se eliminó por la introducción del sistema de tres clanes." [58] La costumbre del *ngarka*, o concurso de alimento, viene del gilyak *ngarka pud*, "la recepción de los yernos". Pensamos que hemos reunido pruebas suficientes de que el sistema de intercambio generalizado representa la forma primaria, de modo que nos resulta necesario discutir la opinión contraria de Zolotarev. Pero es preciso retener esa recurrencia sorprendente, ya encontrada en los naga, de una yuxtaposición de organizaciones dualistas y tripartitas. La distinción hecha por los chukchis entre el linaje paterno, "los que vienen del pene" y el linaje materno, "los que vienen de la matriz",[59] parece una transposición de la clasificación, que ya nos es familiar, entre el "lado del hueso" y el "lado de la carne". La identificación del cuarto grado en el orden de las generaciones, ascendente

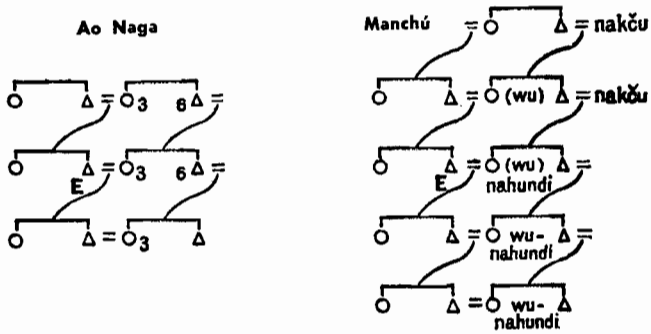


FIG. 73

o descendente, y en la línea colateral la designación común "ligadura", "conexión",[60] evocan, por otra parte, la estructura fundamental del sistema chino. El matrimonio entre primos es frecuente, como en los antiguos aleutes, respecto de los que Veniaminov indica que preferían como esposa a la hija del tío.[61] Sea cual fuere el estado de descomposición avanzado en el que se encuentre el sistema de parentesco aleute, preserva aún una distinción entre "cruzados" y "paralelos"; la existencia de un término único para los primos cruzados, *asagax*, sugiere que los términos de alianza se empleaban con preferencia.[62] La herencia de la mujer del hermano de la madre, y las posibles relaciones con ella en vida de su marido, aportan una indicación de la filia-

58 Zolotarev, Bear Festival of the Olcha, *American Anthropologist*, vol. 39, 1937, pág. 129, n. 33.

59 W. Bogoras, *The Chukchee*, op. cit., pág. 537.

60 Ibíd., pág. 539.

61 *Notes on the Islands of Unalaska District*, vol. 3, pág. 76.

62 Jochelson, History, Ethnology and Anthropology of the Aleut, *Publications of the Carnegie Institution of Washington*, núm. 432, 1933, págs. 69-71.

ción matrilineal. Krasheninnikov [63] confirma la costumbre del matrimonio matrilateral para los kamchadale, la que es igualmente confirmada en el caso de los ainu.[64] Pero el hecho de que, entre estos últimos así como entre los koryak, se prohíba el matrimonio entre dos hermanas y dos hermanos [65] sugiere que, en todos esos grupos, el intercambio generalizado, en caso de haber existido, tuvo el carácter de un vestigio. Los sistemas de parentesco tampoco conservan huellas de él y pertenecen a tipos muy empobrecidos cuyo estudio no podemos hacer aquí. De hecho, sabemos que el intercambio (restringido) de las mujeres actualmente es practicado por los chukchis.[66]

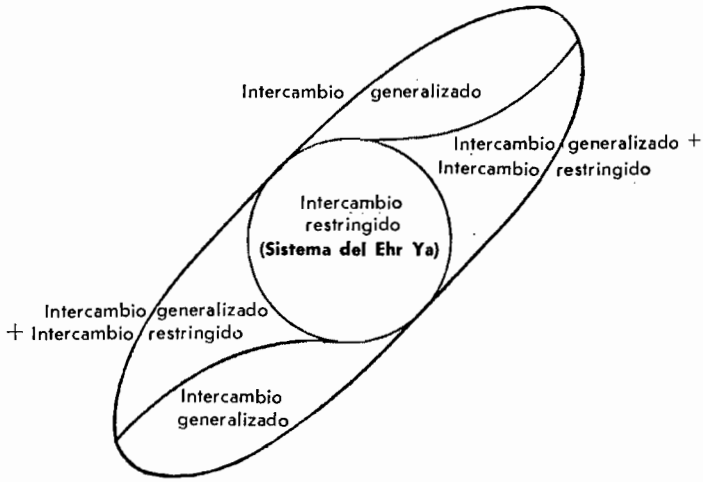


FIG. 74

A pesar de esas reservas indispensables vemos esbozarse la estructura de conjunto de la fisonomía asiática: en el extremo sur y en el extremo norte los sistemas katchin y gilyak se presentan como dos formas simples de intercambio generalizado. El paralelismo se repite entre sistemas naga y sistemas tungúes-manchúes que, por su parte, ofrecen la misma mezcla de intercambio restringido e intercambio generalizado. En verdad, el sistema manchú parece un sistema ao naga, revisado y corregido por la China de Confucio. Por fin, en el medio tenemos el sistema chino cuyos rasgos antiguos evocan el intercambio restringido, y que apenas recubren vestigios indiscutibles de intercambio generalizado (fig. 74). Si se interpreta esa distribución en términos difusionistas, ella sugiere claramente que, desde Siberia oriental hasta Birmania,

63 Vol. 2, pág. 124.

64 J. Batchelor, *The Ainu and their Folklore*. Londres, 1901, pág. 228.

65 Ibíd., pág. 229.

66 Bogoras, pág. 578.

el intercambio generalizado representó la forma más arcaica, y que el intercambio restringido apareció posteriormente y todavía no logró llegar a las zonas periféricas.

Sin embargo, una concepción difusionista de la distribución asiática de los sistemas de parentesco está condenada al fracaso desde un principio. La cultura china prehistórica puede haber encontrado sus primeros representantes en el norte de China; sin embargo, culturalmente los chinos son meridionales; [67] y si es cierto que la civilización Shang se desarrolló en el noreste de China, hoy encontramos en la zona vecina a su antigua región de expansión el sistema que parece haber preservado mejor algunos caracteres atestiguados por los primeros cronistas. De acuerdo con ellos señalamos que la regla de exogamia Shang se detenía después de la quinta generación. Ahora bien, eso sucede hoy entre los manchúes: en caso de necesidad, el clan exogámico se subdivide en dos *mokun*, que se transforman en las nuevas unidades exogámicas: "Para permitir este desdoblamiento basta determinar dos grupos del mismo clan cuyos miembros tengan antepasados diferentes en la quinta clase de generación en línea ascendente y constituirlos en dos grupos exógamos con sus espíritus, ritos y chamanes diferentes. Pero la operación reclama la autorización de la asamblea del clan que sólo interviene después de una larga discusión." [68] Se encuentra un sistema similar en los yakut, que se reparten en clanes (*aga-usa*) subdivididos en *nasleg* y en *ulu*, y donde la regla de exogamia clánica se suspende después de la novena generación.[69] Se encuentra igual fórmula en los kazak, divididos en *uru*, grupos patrilineales y *aul*, grupos patrilocales, y donde el límite de exogamia del *uru* se fija en la séptima generación.[70] Por fin, los buriat tuvieron una regla semejante con un límite de nueve generaciones en línea masculina, lo que hace pensar que los matrimonios matrilaterales eran posibles.[71]

La regla manchú moderna parece ilustrar costumbres cuya supervivencia en la China arcaica atestiguaron los cronistas; de este modo, nos veríamos llevados a concebir el sistema de parentesco chino, en el comienzo del período histórico, como una etapa más o menos semejante a la que siempre predomina entre los naga y los manchúes: el intercambio generalizado ya habría dejado ampliamente lugar al intercambio restringido, pero aún subsistiría en formas preferenciales de matrimonio; el intercambio restringido comenzaría a provocar el desdoblamiento de los clanes y de los linajes en una organización de intercambios; el carácter reciente del proceso y su estado de transformación son atestiguados por la regla de las cinco generaciones.

[67] H. Maspéro, *La Chine antique*, op. cit., págs. 19-21.

[68] Shirokogoroff, op. cit., pág. 66.

[69] M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, op. cit., págs. 55-56. Hudson, *Kazak Social Structure*, op. cit., pág. 98.

[70] Hudson, *Kazak Social Structure*, pág. 43.

[71] Ibíd., págs. 99-100.

No olvidemos que en los gilyak, sometidos siempre al intercambio generalizado, encontramos una regla similar que afecta a dos generaciones y cuya existencia se explica por el deseo de introducir un cierto juego, o una cierta agilidad, en los intercambios matrimoniales; los manchúes, como se vio, testimonian igual deseo.

Sería interesante investigar si la hipótesis de un sistema de parentesco chino alrededor de la época de los Shang, de tipo manchú-naga, puede confirmarse en otros dominios. Como en el área naga, la China arcaica permitió la constitución de "casas" nuevas por el desprendimiento, en cada generación, de un hijo que funda otro linaje con otro nombre.[72] También es posible que la China arcaica haya conocido la "Casa de los Hombres", tan típicamente naga.[73] Si estas vinculaciones pudieran extenderse sería necesario admitir, para China, la siguiente evolución: un sistema protoarcaico, cercano a los sistemas kuki, katchin, tibetano y gilyak, vale decir, fundado en el intercambio generalizado; luego, una evolución semejante a la de los naga en el sur y a la de los olcha, los tungúes y los manchúes en el norte, nos ofrecen la ilustración con huellas más o menos vigorosas de intercambio generalizado, atestiguadas por ciertas preferencias matrimoniales o la supervivencia de organizaciones tripartitas; estado que correspondería aproximadamente a los tiempos ulteriores al período de los Shang; y, por fin, el sistema del *Ehr Ya* y del *I Li*, en el cual el intercambio restringido parece haber tomado la delantera definitivamente.

¿Es entonces necesario admitir que el intercambio generalizado nació en alguna parte del centro de Asia oriental, se difundió hacia el norte y hacia el sur, y que la evolución ulterior de la zona central no tuvo tiempo de llegar a las regiones periféricas? En nuestra opinión, hay tres razones que militan contra semejante interpretación. Pasaremos rápidamente sobre la primera, que descansa en consideraciones teóricas: un sistema funcional, como es un sistema de parentesco, jamás puede explicarse exclusivamente por hipótesis difusionistas. Está relacionado con toda la estructura de la sociedad que la aplica y, en consecuencia, su naturaleza encuentra su razón de ser en caracteres intrínsecos de esa sociedad más que en contactos culturales y migraciones. Hablar de difusión, en relación con hechos de ese tipo, equivaldría a decir que la sociedad entera se difundió, lo que sólo sería desplazar el problema.

Sobre todo en el caso que nos ocupa, la interpretación difusionista no puede no ser artificiosa. No explica dos hechos esenciales: el intercambio generalizado bajo una forma simple (matrimonio con la hija del hermano de la madre) aún hoy existe en muchas regiones de China como una institución viva y demasiado importante como para que pueda calificársela de vestigio. Inversamente, incluso en las formas más simples de intercambio generalizado: sistemas katchin, kuki, gilyak, encontramos ciertas particularidades

[72] Maspéro, *La Chine antique*, pág. 123; M. Granet, *Danses et Légendes*, páginas 14 y 174.

[73] Maspéro, págs. 130-132; Granet, págs. 52, 291, 333.

cuya recurrencia nos pareció demasiado regular para explicarlas como anomalías o vestigios. En esas particularidades (rol del tío materno de la novia y, a veces, de la tía materna del novio), comprendidas por todos los autores, desde Sternberg hasta Mills, como supervivencias de la filiación matrilineal, percibimos el signo de la presencia, en el seno mismo del intercambio generalizado, de nociones embrionarias pero persistentes que se relacionan con una realidad de otro orden.

En ese caso una interpretación histórico-geográfica resultaría demasiado simplista. Sin duda, el sistema chino es, entre todos los sistemas considerados, el más evolucionado; pero lo es en la misma medida en que la sociedad china es también la más evolucionada de todas las que ocupan la porción oriental de Asia. Y, sin embargo, el sistema chino conservó, bajo una forma muy pura, la fórmula del intercambio generalizado que, hablando con propiedad, jamás superó. Del mismo modo, no se puede decir que los sistemas kuki, katchin o gilyak aún no fueron afectados por la ola del intercambio restringido, puesto que llevan en su seno el germen del intercambio restringido y que este germen debe desarrollarse de modo espontáneo fuera de toda influencia externa. Los tres tipos de sistemas de parentesco que encontramos: tipo katchin-gilyak con intercambio generalizado; tipo manchú-naga con mezcla de intercambio generalizado e intercambio restringido; tipo chino del *Ehr Ya*, con intercambio restringido, parecen entonces ser tres modalidades de una misma estructura, más bien que tres etapas de una misma migración cultural. Y, en la forma que consideramos como más simple, encontramos presentes todos los caracteres cuyo desarrollo sólo se producirá ulteriormente.

Entonces se plantea una cuestión de un considerable interés histórico. Hasta ahora hemos visto el intercambio restringido y el intercambio generalizado como tipos específicos representativos de formas de matrimonio y de sistemas de parentesco heterogéneos. El análisis del sistema murngin y la temible complejidad encontrada por una cultura que intentó, precisamente, hacer coincidir las fórmulas de intercambio restringido y de intercambio generalizado sólo podía confirmarnos esta concepción.

Ahora bien, comprobamos algo diferente. Vimos que el intercambio restringido podía suceder al intercambio generalizado o, por lo menos, coexistir con él, como resultado de un desarrollo autónomo. Aun más: hablamos de "fórmula simple" de intercambio generalizado. Y, en efecto, los sistemas kuki, katchin, gilyak, son desde este punto de vista sistemas simples. Pero esos sistemas *simples*, sin embargo, jamás logran presentarnos una fórmula absolutamente *pura*. Siempre se mezcla algo extraño. ¿Cuál es ese elemento extrínseco? Sabemos que, cuando se desarrolla, actúa como un factor de intercambio restringido o, en todo caso, promueve el desarrollo de un sistema que tiene todas las apariencias del intercambio restringido. ¿Este elemento extrínseco es entonces el intercambio restringido presente ya de modo inevitable en el nacimiento del intercambio generalizado? ¿Es necesario admitir entonces que, si el intercambio restringido puede nacer y desarrollarse bajo una forma prácticamente pura (hasta el punto de que su conversión al intercambio generalizado plantee problemas tan complejos como los que nos per-

mitió enfrentar el estudio del sistema murngin), lo inverso sin embargo no es verdadero, y que el intercambio generalizado goza siempre de un menor grado de realidad, por estar siempre indisolublemente relacionado con otra forma? ¿El elemento alógeno que discernimos tiene, por lo contrario, caracteres específicos que afectan al aspecto del intercambio restringido en razón de un simple fenómeno de convergencia? Y, en este último caso, ¿cuál es su naturaleza, de dónde viene, a qué corresponde? Estos son los problemas que debemos resolver.

III

LA INDIA

Capítulo XXIV

EL HUESO Y LA CARNE

Cuando se pasa de los sistemas de parentesco de Extremo Oriente a los de la India no se entra, hablando con propiedad, en un dominio nuevo. Desde el Tíbet y el Assam hasta Siberia, pasando por toda China, encontramos, como "leitmotiv" de la teoría indígena del matrimonio, la creencia de que los huesos vienen del lado del padre y la carne del lado de la madre. Y, desde los tiempos protohistóricos, la India enarbola la misma divisa; de hecho, es la India la que proporciona la más antigua expresión puesto que, como dijimos, la idea ya se encuentra en el Mahābhārata.[1] Esa recurrencia de un tema fundamental ofrece un considerable interés. Recordamos que en el Tíbet la distinción entre "parientes del hueso" y "parientes de la carne" está vinculada objetivamente con la fórmula del intercambio generalizado, y probablemente haya sido lo mismo en China y en Siberia. Aquí lo que debe señalarse es que esta distinción es incompatible con un sistema de intercambio restringido. En efecto, se refiere no a individuos —padre y madre que contribuirían cada uno por su parte a la formación del cuerpo del niño— sino a grupos o a linajes cuya cooperación, en y por la alianza matrimonial, se requiere para constituir esa unidad de pareja que los tibetanos llaman *tsha-shan* y los gilyak *pandf*, "los que nacieron", y que también en los chinos debe su existencia a la alianza de los *houen* y de los *yin*. Ahora bien, en un sistema de intercambio restringido cada grupo es al mismo tiempo "hueso" y "carne". puesto que, para hablar el lenguaje de la escuela, da padres y madres, al mismo tiempo y bajo la misma relación. También en un sistema de intercambio generalizado cada grupo da padres y madres, pero no según la misma relación: frente a un grupo A, un grupo B es donador de madres, y de modo exclusivo; mientras que A es, para él mismo y para B, sólo donador de maridos (aunque para un tercer grupo D también sea donador de mujeres). Dos grupos dados A y B, B y C, C y n, y n y A, entonces, forman siempre, uno en relación con el otro (vale decir, en relación con los *pandf* provenientes de uno y de otro) una pareja de oposiciones en la cual un grupo es sólo "hueso" y nada más y el otro es sólo "carne". Si se acepta ese análisis se deberá concluir que la distinción "de hueso y de carne", cada vez que se la encuentre bajo esa forma o bajo otra equivalente, implica un fuerte coeficiente de probabilidad en favor de la existencia, antigua o actual, de un sistema de intercambio generalizado.

De hecho, los ejemplos de un sistema semejante no faltan en la India. Dice Hodson que, para reducir los gastos del matrimonio, varias castas prac-

[1] Cf. capítulo XXIII, pág. 443.

tican el matrimonio por intercambio. Este aparece bajo dos formas: una conocida con los nombres de *adala badala*, *santa* o *golowat*, donde hijo e hija se casan con hija e hijo; y otra, más popular, llamada *tigadda* o *tiptha*, que consiste en un sistema triangular: un hombre *A* se casa con una mujer *B*, un hombre *B* con una mujer *C* y un hombre *C* con una mujer *A*. El mismo sistema hace intervenir a cuatro grupos en el Penjab.[2] Grigson señala el mismo sistema para los gond. Los maria gond se dividen en clanes, situados unos en relación con los otros según la conexión de *dadabhai*, "clanes hermanos", o *akomama*, "clanes-mujeres".[3] Sin embargo, contrariamente a lo que creyeron Russell e Hiralal, esa división no necesariamente coincide con una distribución por mitades: existen "arreglos triangulares" incompatibles con la organización dualista.[4]

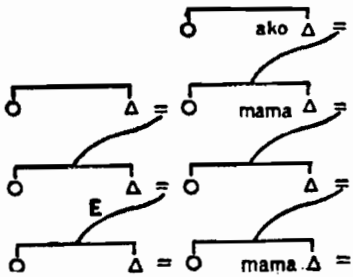


Fig. 75

Así, el clan usendi recibe sus mujeres del clan guma, que recibe las suyas del clan jugho, relacionado de modo similar con el clan usendi. Los clanes jate, tokalor, hukur practican el *connubium* con el clan marvi, que es "clan-mujer" del clan usendi, relacionado matrimonialmente con jate, tokalor y hukur. El término *akomama* es revelador; puesto que si se descuida el empleo de *ako* como denominación recíproca entre padre de la madre e hijo de la hija, se comprueba que el nombre *akomama* está formado por la yuxtaposición de dos términos de parentesco: *ako*, que designa al padre de la madre, y *mama*, que connota a la vez al hermano de la madre y al padre de la mujer y al hijo del hermano de la mujer,[5] vale decir, que los *akomama* son el equivalente exacto de los *mayu ni* katchin o de los *axmalk* gilyak (fig. 75).

[2] T. C. Hodson, *Aspects of the Census of India*, 1931. Congreso Internacional de las Ciencias Antropológicas y Etnográficas, Londres, 1934, pág. 36. Cf. también J. H. Hutton, *Caste in India*. Cambridge, 1946: "Marriage by exchange, either direct or (the more popular form) three-cornered, is practised in the same areas" [las Provincias Unidas] (pág. 139).

[3] W. V. Grigson, *The Maria Gonds of Bastar*, Oxford, 1938, pág. 237.

[4] Incluso la descripción de Russell, que presenta organizaciones de cinco "mitades", permitía presentir que no podía tratarse de organizaciones dualistas. (R. V. Russell y R. B. Hiralal, *Tribes and Castes of the Central Provinces of India*, 4 vols. Londres, 1906; artículo: "Gonds".)

[5] Grigson, pág. 245.

Sin embargo, incluso en un clan *akomama* uno no puede casarse con la hermana mayor de la mujer, la madre de la mujer (en los gond, la mujer pasa al clan de su marido) o toda mujer que tenga con las primeras nombradas una relación de hermana, tía o sobrina. Entonces el matrimonio preferencial es con la prima cruzada y se lo considera como el mejor "por una parte, porque la familia que dio una hija a otra familia debe ser compensada en la generación siguiente, de modo que recupere una mujer para uno de sus hijos y, por otra parte, porque un arreglo de este tipo evita la obligación de pagar por la novia un precio demasiado elevado, como el exigido cuando se toma una mujer en una familia no allegada". Esos matrimonios se llaman *gudapal*, o matrimonio "de la leche de la tribu".[6] En esas condiciones resulta curioso que el matrimonio más frecuente sea, no con la hija del hermano de la madre, sino con la hija de la hermana del padre, "aunque el sistema haya tendido hacia el primer tipo de matrimonio, que equivale simplemente a tomar una mujer de la misma familia durante dos generaciones consecutivas".[7] Una fórmula en apariencia conforme con el intercambio generalizado funciona, pues, en el sentido contrario al que requiere la teoría. Son contradicciones aparentes de este orden las que hacen de la India, como se verá a continuación, un caso privilegiado para el estudio de la solución de las dificultades del mismo tipo, pero menos pronunciadas, que las señaladas en el fin del capítulo anterior.

El sistema encontrado sobre las fronteras occidentales parece más simple: si un hombre dispone de una hermana, tía, sobrina o prima para cambiar, evita pagar el precio de su propio matrimonio. Entonces se estaría en presencia de un sistema de intercambio restringido. Sin embargo, como se ve, a menudo interviene una larga cadena de intercambios en la cual "*A* da a *B* que da a *C*, que da a *D*, que da a *A*"; [8] de hecho, lo que debe constituirse es un sistema de intercambio generalizado.

Por otra parte, como se señaló para los gond y como surge del análisis de su sistema de parentesco,[9] parcialmente orientado hacia el intercambio restringido y parcialmente hacia el intercambio generalizado, encontramos de hecho, como en los naga y en los tungúes, una mezcla íntima de las dos

[6] Ibíd., pág. 247.

[7] Loc. cit. Sólo el matrimonio con la hija de la hermana del padre está categóricamente atestiguado por C. Hayavadana Rao (The Gonds of the Eastern Ghauts, *Anthropos*, vol. 5, 1910, págs. 791-797).

[8] Maj. A. J. O'Brien, Some Matrimonial Problems of the Western Border of India, *Folklore*, vol. 22, 1911, pág. 433.

[9] Grigson, op. cit., págs. 308-309. El interés excepcional de los gond es que parecen haber conservado vestigios de una cultura arcaica. Con los naga no sólo tienen en común ciertos rasgos del sistema de parentesco sino también la Casa de los Hombres (Hodson, *The Primitive Culture of India*, op. cit., págs. 57-58). Comparten este último rasgo con los oraon, los maler (id.), los kondh y los kurumba (ibíd., cf. E. Thurston, *Castes and Tribes of Southern India*, 7 vols. Madras, 1909, bajo esos dos nombres). Según Hutton (*Caste in India*, pág. 22), los maria gond atestiguarían afinidades mongoloides. Véase también (ibíd., págs. 24-27) el paralelo entre las culturas de Assam y de Orissa.

fórmulas. También como en esos sistemas, la India ofrece al investigador una especie de jerarquía de agrupamientos, unos endógamos y otros exógamos. Se recuerda que en los angami naga, por ejemplo, la función exogámica se desplaza progresivamente del *kelhu* al *thino*, y del *thino* a la *putsa*.[10] Los manchúes permiten un cotejo análogo con el sistema del *hala*, del *gargan* y del *mokun*. Los *kelhu*, así como los *hala*, antaño eran organizaciones exógamas, el *thino* todavía lo es, pero apenas; parece que el *gargan* manchú ya no lo es y que el mismo *mokun* no llega a conservar la función más que en el curso de la duración efímera de cinco generaciones.[11] Esas estructuras presentan una simetría sorprendente con el sistema indio de las castas endógamas (pero de las que se sabe que fueron antaño exógamas), de los *gotra*, transformados recientemente —pero de modo riguroso— en exógamos y de los grupos *sapinda* que, como los *mokun* —aunque de modo diferente (pero solamente en parte) bilateral— se reproducen a cada cinco generaciones. ¿Puede llevarse más lejos el paralelo y sugerirse una nueva interpretación de la noción de casta? Se sabe que las formas primitivas de agrupamiento de donde habrían provenido las castas se llaman, en sánscrito, *varna*, que significa "color"; antaño se usó este hecho para probar que la organización en castas habría sido promulgada por los invasores arya, sobre una base de discriminación racial. Hocart sostuvo una hipótesis muy verosímil que concede a los "colores", símbolos de los cuatro *varna*, una significación religiosa y una función ritual.[12] A la luz de las consideraciones precedentes, sin embargo, no puede descuidarse el hecho de que los *gargan* manchúes, subdivisiones de los *hala* primitivamente exógamos pero hoy endógamos, *son designados mediante nombres de color*.[13]

Este detalle resulta tanto más perturbador cuanto que la división de los lolo en dos grupos jerarquizados, "Huesos blancos" y "Huesos negros", ya señalada en el capítulo XXIII, se reproduce exactamente con los mismos nombres en el otro extremo de Asia, entre los kazak.[14] La aristocracia kazak se designaba con el nombre de "Huesos blancos" (*aq syjek*) y la gente común se llamaba "Huesos negros" (*kara syjek*). Es posible que los "Huesos blancos" constituyeran uno o varios linajes, reales o teóricos. Los matrimonios entre los dos grupos no eran desconocidos, aunque fuesen en principio condenados, por más que se plantea el problema de saber si esas divisiones pueden considerarse como castas y en qué medida. Es muy probable que junto con los "Huesos blancos" puros hubiese "Huesos blancos" mestizos, provenientes de matrimonios hipergámicos. En lo que concierne a los lolo, se está claramente en presencia de castas: Huesos blancos y Huesos negros sólo pueden casarse entre sí y "si una mujer de los Huesos negros tiene relaciones sexuales con un hombre de los Huesos blancos, ambos son muertos". [En los

10 Cf. capítulo XVII.

11 Cf. capítulo XXIII.

12 A. M. Hocart, Les Castes, *Annales du Musée Guimet*, París, 1938, pág. 46 y siguientes.

13 Cf. capítulo XXIII, pág. 454.

14 A. E. Hudson, *Kazak Social Structure*, op. cit., pág. 55 y sigs.

lolo, en efecto, los Huesos negros son los señores y los Huesos blancos forman una clase inferior.] Y si bien pueden consumir el mismo alimento, no pueden, sin embargo, emplear el mismo plato, refinamiento que recuerda enseguida los fenómenos indios.[15] Es necesario relacionar estrechamente esas observaciones acerca de las diferencias de status, tan frecuentes en Assam y que se distinguen por particularidades en las vestimentas: las "gentes con borde negro" y las "gentes con borde azul". No podemos dejar de asombrarnos por la analogía de sistemas semejantes con la distinción del Rigveda entre el "grupo claro" y el "grupo oscuro": *arya varna* y *dasa varna.*

La analogía entre los "grupos de color" indios y manchúes sería todavía más sorprendente si, como lo sugiere Senart,[16] el término *varna* no significara originalmente "casta" sino "estado" o "clase". En la época de los brahmanes habría existido un gran número de tribus o de clanes a los que correspondería la distinción ulterior en castas (*jati*) y una división más reducida en clases (*varna*). No es fácil percibir si esas clases fundaban una jerarquía de status, coextensiva al conjunto del grupo social, o si correspondían a grupos diferentes pero que gozaban de status desiguales. Sólo en el segundo caso encontraríamos una posibilidad —por otra parte vaga— de comparación con la organización manchú. Y, en favor de la primera interpretación, debe ponderarse la estructura social, proveniente "de un esquema idéntico" de los antiguos pueblos del Irán, divididos en cuatro Pishtra y donde los athrava corresponden a los brahmanes, los rathaestha a los kshatriya, los vastriya a los vaisya, y los huiti, de aparición más tardía, a los sudra. Se tiene la impresión de estar en presencia de un tipo de estructura más bien que frente a la subdivisión de un grupo social dado.[17] No obstante, nuestro análisis de las sociedades katchin y naga nos mostró qué fácil es la transición, en régimen armónico con intercambio generalizado, de una distribución concreta, explicable en términos de geografía y de historia, a un modelo formal y generalizable, o lo contrario. Recordemos que es la hipergamia la que permite que se opere esa transformación.[18]

Ahora bien, los documentos que testimonian la existencia antigua de la exogamia de casta relacionan de modo bien nítido exogamia e hipergamia. El texto de Manú, al que es necesario remitirse en este punto, lo dice de modo expreso: "Una mujer sudra sólo puede casarse con un sudra; ella y una mujer vaisya, con un hombre vaisya; estas dos últimas y una mujer kshatriya, con

[15] Lin Yueh-Hwa, op. cit., págs. 87-89. Acerca de "la unión de los cinco colores", símbolo del matrimonio, cf. M. Granet, *Danses et Légendes*, págs. 154-155, 496-498, 503.

[16] E. Senart, *Les Castes dans l'Inde.* París, 1896, capítulo 2; Hutton, *Caste in India*, pág. 59.

[17] E. Benveniste, Les classes sociales dans la tradition avestique, *Journal asiatique*, 1932; *Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales*, ibíd., 1938. Véase también: D. D. P. Sunjana, *Next of Kin Marriages in Old Iran*; Londres, 1888; G. J. Held, *The Mahābhārata, An Ethnological Study*, Amsterdam, 1935, pág. 40.

[18] Cf. capítulo XVI.

un hombre kshatriya; y las tres y una mujer brahman, con un brahman." [19] Deben relacionarse estrechamente esas observaciones con dos grupos de hechos: por una parte, los sistemas matrimoniales de los "viejos-kuki", donde desaparece la hermosa simetría del sistema katchin (ya alterado, sin embargo, por el privilegio de las familias nobles que pueden pretender a las alianzas dobles) en provecho de la acumulación, por ciertos grupos, de alianzas múltiples; [20] por otra parte, la tendencia de los grupos de Asia del Norte, manchú, koryak, gilyak, a multiplicar los vínculos de alianza.[21] Por cierto, ya se observó que, entre los gond y entre los grupos de las fronteras occidentales de la India, el matrimonio por compra permite escapar a la regla del intercambio generalizado, como también sucede entre los gilyak y, en cierta medida, entre las culturas de Assam y de Birmania: la acumulación de las alianzas resulta así posible para los grupos económica y socialmente más poderosos. Granet volvió a trazar, con una elocuencia muy convincente, un desarrollo del mismo tipo en la China feudal,[22] lo cual nos permite llamar la atención acerca de otra analogía, relacionada con las consideraciones precedentes, entre los sistemas matrimoniales de la antigua India y los del Extremo Oriente.

Recordamos que la tendencia a multiplicar las alianzas en China feudal se traduce, sobre todo, en el privilegio del señor Chou de recibir tres lotes de esposas: "Que un señor deba casarse *una sola* vez, aliándose así con *un solo sing, es una regla. Es un hecho* que las esposas de un mismo señor feudal llevan, la mayoría de las veces, 'nombres' diferentes y a veces diversos." [23] E incluso cuando los tres lotes de mujeres pueden reivindicar el mismo *sing*, como lo exige la regla, no deben pertenecer a casas diferentes.[24] Ahora bien, en esos casamientos señoriales que permiten de hecho, y también en una cierta medida de derecho, la acumulación de las alianzas, la contribución de las señorías secundarias debía ser enteramente voluntaria y no podía solicitarse.[25] En la antigua India encontramos un sorprendente paralelo: el Manú sólo autoriza cuatro formas de matrimonio: *arsha* es un matrimonio por intercambio de animales (recordar aquí las prestaciones de búfalos en los intercambios matrimoniales de Assam y de Birmania); las otras tres formas son matrimonios por donaciones. Pero interviene una distinción importante entre los matrimonios brahma y daiva, por una parte, y el matrimonio prajapatya: los dos primeros descansan sobre la donación voluntaria, mientras que en el tercero el pretendiente solicita la mano de la joven.[26] Este último tipo es, por

[19] The Laws of Manu, en *Sacred Books of the East*, vol. 25. Oxford, 1886, IV, 12-13. Cf. H. H. Risley, *Tribes and Castes of Bengal*, 4 vols. Calcuta, 1891, vol. 1, página XCI. Hutton, *Caste in India*, págs. 46-47.

[20] Cf. capítulo XVII.

[21] Cf. capítulo XXIII.

[22] Granet, *Catégories*, capítulo III.

[23] Granet, *Catégories*, pág. 131.

[24] H. Y. Fêng, *The Chinese Kinship System*, op. cit., págs. 187-188.

[25] Cf. capítulo XXI.

[26] *Manu*, III, 21-41.

ello, considerado como inferior: "Según las ideas hindúes, el matrimonio es una donación y pierde una parte de su valor si la donación no es voluntaria y debe solicitarse." [27] Debemos detenernos por dos razones en este comentario, confirmado por los análisis de Lanman.[28] En primer lugar arroja algunas sospechas sobre el carácter primitivo de la interpretación, proporcionada por los comentaristas chinos, de la necesidad de la donación voluntaria para los matrimonios *yin*, que parece una racionalización. En segundo lugar —y si se admite que el matrimonio *arsha*, como es verosímil, era más o menos del tipo katchin-lakher, vale decir no un matrimonio por intercambio, diferente del matrimonio por donación, sino un matrimonio por donación *acompañado* por un intercambio—, resulta sorprendente que todas las formas de matrimonio autorizadas por Manú entren en la categoría del "matrimonio por donación". Esa categoría, en efecto, es desconocida por los sociólogos y, por ejemplo, Lowie no la menciona en su análisis de los "medios de obtener un cónyuge".[29] En el sentido literal del término, el matrimonio por donación sería un matrimonio sin reciprocidad y no se percibe cómo podría funcionar una sociedad humana en las condiciones que supone.

Sólo en un sistema de intercambio generalizado el matrimonio puede tomar, para una mente no advertida, las apariencias superficiales de la donación. En un sistema de intercambio restringido el aspecto inmediatamente observable es el del intercambio de hija contra hija o de hermana de hermano contra mujer de hijo. Por lo contrario, en un sistema de intercambio generalizado la transferencia nunca es directamente recíproca. Pareciera que el grupo de los "suegros" da una mujer, y la da sin recibir nada en cambio, por lo menos del grupo de los "yernos". Entonces la operación ofrece todas las apariencias de la donación, y de la donación no solicitada, puesto que ésta se funda en un orden preestablecido. En este sentido se podrá relacionar estrechamente la teoría hindú con la práctica katchin: los *mayu ni* requeridos reaccionan con mal humor, simulan rehusarse y manifiestan pretensiones extravagantes, pero cuando tienen una hija para casar son ellos quienes toman la iniciativa y recurren a los maridos eventuales, al colgar afuera vestimentas femeninas.[30] Entre los gilyak, el matrimonio ortodoxo (fundado en el intercambio generalizado) es un matrimonio *de derecho* al que se opone el matrimonio *negociado*, fundado en la compra.[31]

Un antiguo sistema de intercambio generalizado, sin duda ya en retirada puesto que su naturaleza verdadera no se comprende, ofrece entonces el terreno más satisfactorio para explicar la génesis de una teoría del matrimonio por donación, como la que se encuentra en Manú. En otro lugar seña-

[27] Gooroodass Banerjee, *The Hindu Law of Marriage and Stridhana*, Calcuta, 2da. edición, 1896, pág. 78.

[28] Ch. R. Lanman, *Hindu Law and Custom as to Gifts*, en *Anniversary Papers by Colleagues and Pupils of G. L. Kittredge*, Boston, 1913.

[29] R. H. Lowie, *Traité de sociologie primitive*, op. cit., págs. 29-37.

[30] Cf. capítulo XVI.

[31] Cf. capítulo XVIII.

lamos la similitud formal de varios sistemas australianos con ciertos sistemas del continente asiático.[32] Aquí también esa similitud encuentra su campo de aplicación: "Normalmente un hombre espera casarse con la hija del hermano *menor* de su madre, su *kala*... Un verdadero *kala* gusta entregar su hija al hijo de su hermana, y puede obligar a su mujer a que haga que su hija se comprometa con ese hombre. Más exactamente, un hombre tiene el derecho de esperar ese compromiso, pero no puede reclamar a esa hija." [33] El mismo autor agrega que, cuando una mujer compromete a su hija en esas condiciones, "no se espera contraprestación alguna. Se trata de una donación... Si la mujer tiene una hija casadera, *debe* entregarla." [34] Por fin, McConnel llama al matrimonio fundado en el intercambio directo de las hermanas un "intercambio por arreglo", en oposición con el matrimonio ortodoxo (con la hija del hermano de la madre) al que llama "intercambio-donación". Se está claramente en presencia de un carácter universal del intercambio generalizado.

Esas consideraciones ofrecen un interés primordial para comprender la evolución del intercambio generalizado, desde el este hasta el oeste del mundo euroasiático, y las relaciones que unen el matrimonio preferencial con la hija del hermano de la madre y el matrimonio llamado "por compra". Es sorprendente que las cuatro formas restantes de matrimonio conocidas en la India, y de aparición posterior a las cuatro anteriores (o de origen diferente) sean una, el matrimonio por compra (*asura*), siendo las tres restantes formas matrimoniales que resultan del hecho establecido: inclinación mutua (*gandharva*), captura (*rakshasa*) y violación durante el sueño o pérdida de la conciencia (*paisacha*).[35] Este no es el lugar para exponer sugestiones que se desarrollarán en otro trabajo. Por el momento sólo retendremos la curiosa analogía entre la teoría india y la teoría china que confirma, una vez más, que los dos dominios están, desde el punto de vista de los sistemas matrimoniales, estrechamente emparentados, y que debió existir una estructura arcaica común para explicar esas analogías.

Aparece un paralelismo del mismo tipo respecto del problema de la exogamia de los *sapinda*. La exogamia de los *sapinda* se opone como la forma más reciente a la exogamia de las castas, forma más antigua y actualmente acabada de la exogamia india.

El grupo *sapinda* es un agrupamiento bilateral que abarca al mismo tiempo a los parientes en línea paterna y en línea materna. Incluye un número igual de generaciones en una y otra línea, entre las cuales está prohibido el matrimonio. Según Manú, la regla de exogamia se extendería hasta el sexto grado: "La relación de *sapinda* desaparece con la séptima per-

[32] Cf. capítulo XIII.

[33] U. McConnel, *Social Organization of the Tribes*..., op. cit., pág. 448.

[34] Bastardilla en el texto original (págs. 449-450).

[35] G. Banerjee, op. cit., pág. 82.

sona."[36] Sin embargo, existe una asimetría entre los dos linajes: "La relación de *sapinda* se termina después del quinto antepasado en línea materna, y después del séptimo en línea paterna."[37] Parece que la exogamia de *sapinda* sólo comenzó a desarrollarse después del siglo VIII de nuestra era.[38] Se calcula que alrededor del XVII no había menos de 2120 hijas prohibidas por la exogamia de *sapinda*, admitiendo que el pretendiente estuviera por contraer su primer matrimonio, que cada pareja tuviese sólo un hijo y una hija y no computando los hijos de primer lecho o adoptados.[39] En el fin del siglo XVIII el autor del *Dharma-Sindhu*, Kasinatha, introduce la noción de "matrimonio desigual", u oblicuo, al que condena: así ocurre con el matrimonio con la hija de la hermana de la mujer, o con la hermana de la mujer del hermano del padre, que no son *sapinda* ni una ni otra: "Pero, desde el punto de vista de las generaciones, la primera es como una hija, la segunda como la mujer del tío."[40] Sin embargo, hay textos que permiten los matrimonios oblicuos, de los que efectivamente se practican algunas formas en el sudeste de la India (con la hija de la hermana). Entonces se ve esbozarse, con más de diez siglos de diferencia, una evolución análoga a la que debía conducir a la prohibición del matrimonio oblicuo en la China de los T'ang.[41]

De todos modos, no es sobre ese punto particular que queremos llamar la atención, sino sobre los caracteres del grupo *sapinda* propiamente dicho. Esos caracteres son cuatro: el grupo *sapinda* es un grupo cultural; reconoce el parentesco bilateral; su estructura presenta dos aspectos críticos que corresponden respectivamente a la cuarta y a la séptima generación: por fin, mantiene relaciones ciertas, aunque oscuras, con el sistema de parentesco y del matrimonio. En estos cuatro sentidos es imposible no asombrarse por la analogía de los problemas planteados por el grupo *sapinda* en la India y por el sistema del duelo y del orden *tchao mu* en China.

La palabra *pinda*, significa "bolita de arroz ofrecida al muerto." Puesto que el sacrificio *pinda* se ofrece, en primer lugar, al padre, al abuelo y al bisabuelo, los tres ascendientes anteriores al bisabuelo sólo tienen derecho al *lepa* del *pinda*, vale decir, a los granos que se desprenden de la mano que se lava. El límite de la exogamia en la séptima generación sería entonces la trasposición, al plano del matrimonio, de las reglas de sacrificio: la primera generación ofrece arroz, las tres siguientes lo reciben, y las tres últimas obtienen el *lepa*; o sea, en total, siete generaciones.[42] Así tendríamos dos círculos de antepasados como en el templo feudal chino: los que tienen derecho a un homenaje pleno, *pinda* o tablillas individuales, y los que sólo pueden pretender a un culto reducido, *lepa*, o altar y plataforma construidos fuera del templo pro-

36 *Manú*, III, 5 y V, 60.
37 Banerjee, op. cit., pág. 58.
38 S. V. Karandikar, *Hindu Exogamy*. Bombay, 1929, págs. 194-195.
39 Ibíd., pág. 352.
40 Kasinatha, III, pág. 130; citado por Karandikar, pág. 212.
41 Cf. capítulo XXI.
42 Karandikar, pág. 180. Hutton, *Caste in India*, pág. 53, n. 2.

piamente dicho.[43] Si se deja de lado al fundador del linaje, siempre presente, cuatro generaciones están en el templo feudal, más dos en el exterior, lo que suma, junto con el oficiante, un total de siete generaciones.

Como la nomenclatura china, en la que debe verse un reflejo de los grados de duelo, el grupo *sapinda* aparece entonces, en primer lugar, como un grupo cultural y, a título secundario solamente, como un factor del parentesco y del matrimonio: "Uno de los aspectos más notables de la relación de *sapinda* es la participación en los ritos funerarios." [44] Enseguida se presenta una segunda analogía entre grupo *sapinda* y categorías chinas de duelo: en los dos casos estamos en presencia de organizaciones bilaterales.

Held señaló justamente que la exogamia de los *sapinda* se funda en el parentesco más que en un tipo definido de organización social: "Se extiende tan lejos que ningún sistema clánico que pueda concebirse puede funcionar junto a ella." [45] En verdad, no es tanto la extensión de la exogamia de los *sapinda* lo que la vuelve imposible en un sistema clánico, sino su carácter bilateral o, más exactamente, la forma particular de bilateralidad sobre la que se funda, al situar lado a lado los agnados y a sus mujeres, la madre al lado del padre, la abuela con el abuelo, y la bisabuela con el bisabuelo. Ahora bien, en todo sistema de exogamia clánica concebible, los esposos son miembros de clanes diferentes y no pueden, en consecuencia, figurar uno junto al otro. Se plantea un problema del mismo orden a quien, como Granet, quiere interpretar el orden *tchao mu* en términos de organizaciones clánicas: también en el templo ancestral las tablillas de las mujeres figuran al lado de las de su marido y la mujer del oficiante debe, después de un cierto período, es cierto, participar de las ofrendas junto con su esposo. Entonces nos encontramos frente a un dilema: o el orden *tchao mu* (y los caracteres específicos del grupo *sapinda*) tienen como objeto traducir una dialéctica de las alianzas clánicas, y así la presencia de las mujeres es inconcebible, o bien expresan una concepción bilateral del parentesco que es incompatible con la organización clánica. Es cierto que se podría suponer que los dos sistemas provienen de un período en que la mujer pasaba al clan del marido. Granet propuso formalmente esa hipótesis para resolver las dificultades chinas y no faltarían indicaciones para quien quisiera extender la misma interpretación a la India.

No obstante, el grupo *sapinda*, así como el orden *tchao mu*, están estrechamente vinculados con el sistema de duelo, y la característica de este último, en la India como en China, es requerir la participación no sólo de los agnados y de sus esposas, sino también de los miembros paternos y de los maternos, "internos" y "externos" en China, *jati* y *bandhu* en la India.[46] Consideremos de nuevo el cuadro chino de los grados de duelo. Incluso con la importancia

43 Cf. capítulo XX.

44 Held, *Mahābhārata*, op. cit., pág. 70.

45 Ibíd., pág. 69.

46 Sobre este último punto: Held, págs. 70-71; A. M. Hocart, Maternal relations in Indian Ritual, *Man*, 1924.

excepcional atribuida por la cultura china a la distinción entre parientes clánicos y no clánicos y la exclusión teórica de los segundos, de todos modos éstos tienen derecho al último grado de duelo, *ssu ma*, con un acrecentamiento posible de tres a cinco meses;[47] además, los parientes clánicos del sexo femenino están comprendidos en la nomenclatura del duelo y, por lo tanto, no se pierden para su clan por el hecho de casarse. En la India como en China, los miembros maternos se sitúan en un rango subordinado, por su derecho reducido al duelo en un caso y por el número desigual de generaciones requeridas para perpetuar la exogamia en una y otra línea, en el otro. No obstante, encontramos el mismo reconocimiento parcial de los dos linajes.

Luego observamos en los dos sistemas los mismos momentos críticos, en la quinta y en la séptima generaciones. El señor Chou rinde culto, según su rango, a cuatro o a siete generaciones de antepasados. La séptima generación representa el límite absoluto del culto, como en la India el límite absoluto de la prohibición del matrimonio y también del culto. Se recordará que en China el duelo se finaliza en la quinta generación y que, en los shang, el límite de la exogamia también se fijaba en la quinta generación. Ahora bien, el sacrificio *pinda* pleno engloba igualmente cuatro generaciones (con la diferencia, en el cómputo, de que la India incluye la generación del oficiante, mientras que la China cuenta a partir del primer antepasado) y la exogamia de los miembros maternos se detiene a la quinta generación. En los ritos funerarios, el antepasado de la quinta generación (bisabuelo del padre) se confunde con los antepasados míticos y pierde su derecho a un culto particular,[48] exactamente como, en el templo ancestral chino, las tablillas de los antepasados anteriores al bisabuelo del padre se confunden en un cofre de piedra y bajo el nombre colectivo de *tsu*. Un mismo sistema conceptual, de base quintenaria, parece subyacer a esos ritmos familiares: el pensamiento chino conoce cinco colores, cinco sonidos, cinco sabores, cinco perfumes, cinco notas, cinco direcciones, cinco planetas;[49] la India distingue cinco pueblos en el mundo, cinco puntos cardinales, el hombre tiene cinco "soplos", el mundo está hecho de cinco elementos mortales y de cinco inmortales.[50]

Hay aun más: Held relata, según un estudio de Caland, cuál es la orientación prescripta en el ritual. El este está adelante, el sur a la derecha y el oeste atrás del oficiante; pero el norte no se considera a la izquierda, puesto que es una de las regiones de los Dioses, que no pueden estar "a la izquierda", porque el lado derecho es el lado fasto y el izquierdo el nefasto. El este es la región divina por excelencia, lo que explica la costumbre de marcar el recinto de los sacrificios por líneas trazadas en sólo tres costados, dejando abierta la parte de adelante que se orienta al este.[51]

[47] Fêng, págs. 180-181.

[48] Held, págs. 96, 134.

[49] D. Bodde, Types of Chinese Categorical Thinking, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 59, 1939, pág. 202.

[50] Held, págs. 120-121.

[51] Held, pág. 139.

Todas esas características coinciden sorprendentemente con el orden *tchao mu*, salvo la inversión respectiva del norte y del sur. En el templo feudal, el antepasado fundador está situado al este, pero tiene a su hijo en el sur, vale decir a su izquierda (*tchao*) y a su nieto al norte, vale decir a su derecha (*mu*); y recordamos que *tchao* es el lugar más homenajeado, y que luego, en segundo lugar, está *mu*. Pero la coincidencia entre orientación hindú y orientación china se hace completa si se observa que el sistema chino está orientado en relación con el fundador y el sistema hindú en relación con el oficiante. La derecha y la izquierda entonces se invierten porque la perspectiva no es la misma. En realidad, las dos estructuras son idénticas.

A estos hechos agreguemos las múltiples indicaciones en favor de la hipótesis del matrimonio con la prima cruzada matrilateral en la antigua India. El Rigveda dice: "Te ofrecieron grasa mezclada con *ghi*, es tu parte, así como la hija del tío materno o la hija de la tía paterna son tu parte en el matrimonio." [52] En los purana se da gran importancia al matrimonio de Arjuna; ahora bien, Arjuna se casa con Subhadra, hermana de Krishna, y Subhadra es hija de Vasudeva, hermano de Kunti, madre de Arjuna.[53] Sin duda, en otras versiones, el tío materno de Arjuna se llama Kamsa, presentado a veces como el hermano, otras como el primo paralelo de su madre. Karandikar considera, sin embargo, que se está en presencia de una interpretación tardía, que intenta hacer coincidir los textos sagrados con las prohibiciones de la época.[54] Otros matrimonios entre primos cruzados se mencionan en el *Harivamsa Purana.*

Karandikar y Hocart intentaron extraer un argumento suplementario de la genealogía de los Sakya,[55] tal como se la encuentra en la *Mahāvamsa*: Gotama provendría de dos generaciones sucesivas de matrimonios entre primos cruzados y se casaría con Devadatta, su prima cruzada. Pero se trata de una interpretación meridional tardía, contradicha por las tradiciones del norte, que hacen de Gotama y de Devadatta primos paralelos.[56] El texto de la *Mahāvamsa*, de todos modos, establece la existencia del matrimonio de los primos cruzados en Ceilán, poco después de la era cristiana.[57]

Sea como fuere, el *Satapatha Brahmana* menciona, todavía de modo favorable, el matrimonio en la tercera generación,[58] y la prohibición de ese tipo de matrimonio aparece, en Manú, como una innovación: para poder acercarse a esas tres hijas semejantes a la hermana: hija de la hermana del pa-

[52] Citado por Karandikar, pág. 14. Cf. Hutton, *Caste in India*, pág. 54.

[53] Karandikar, pág. 21. Held, págs. 161, 177, 187.

[54] Karandikar, págs. 14-15, 21. M. E. Benveniste nos señala un texto de la Mimamsa (Renou, *Anthologie sanskrite*, págs. 213-214) que proporciona un buen ejemplo de este tipo de interpretación.

[55] Karandikar, loc. cit. A. M. Hocart, Buddha and Devadatta. *Indian Antiquary*, vol. 52, 1923.

[56] M. B. Emeneau, Was there Cross Cousins Marriage among the Sakyas?, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 59, 1939.

[57] Held, págs. 78-79.

[58] Karandikar, págs. 180-182.

dre, hija de la hermana de la madre, hija del hermano de la madre, es necesario hacer penitencia lunar.[59] Entonces se tiene la prueba de que esos matrimonios se practicaban todavía. Y aun es cierto, verosímilmente, para una época mucho más tardía: un autor del siglo VI después de Jesucristo, Narada, prohíbe el matrimonio con diecisiete personas, entre las cuales no se incluyen a los primos cruzados. Se observa la misma omisión en los Smriti y, en el siglo XIII, el redactor de la *Smriti-Chandrika*, Devana, consagra todavía un capítulo especial a la cuestión llamada: "La defensa del matrimonio con la hija del hermano de la madre." Se apoya en el hecho de que, en el matrimonio brahma, la mujer adquiere el *gotra* del padre; en consecuencia, la hermana del padre y la madre no son parte del *gotra* de sus hermanos y no son sus *sapinda*; el matrimonio de los primos cruzados no es entonces un matrimonio *sapinda*, y su prohibición sólo descansa en la costumbre. Sin duda, Narada es un autor del Deccan, como Madhava que sostiene la misma tesis en el siglo XIV. Pero si este último funda la legitimidad del matrimonio de los primos cruzados, para el sur, en la costumbre local, también invoca los caracteres específicos del matrimonio brahma, con el fin de extender su tesis a las regiones del norte. Madhava, como Devana, prohíbe formalmente el matrimonio entre primos paralelos.[60]

Cuando se consideran esos hechos y las múltiples analogías que señalamos entre la estructura familiar y la organización del duelo, en China y en la India arcaica, no puede causar asombro ver que Held sigue el camino de Hodson, se adelanta a Granet sólo en algunos años y formula para la antigua India una hipótesis que coincide, en sus mínimos detalles, con la del autor de las *Catégories matrimoniales*. Es difícil creer que Granet haya conocido el libro de Held sin citarlo, y el paralelismo entre los dos autores, si es fortuito resulta por ello aun más sorprendente. Held se adelantó a Granet en cuatro años al formular en primer lugar (y al separarse en esos puntos de Hodson) dos ideas de un valor teórico esencial: en primer lugar, que un sistema de intercambio generalizado (que llama *circulative system*) puede establecerse sobre la base de la organización dualista; luego, que es compatible con la filiación matrilineal tanto como con la patrilineal. De hecho, Held comprendió muy bien que la naturaleza de la filiación es un carácter secundario de los sistemas de parentesco que pueden conservar una estructura formal estable, a pesar de la conversión de un tipo de filiación en otro. La demostración puede buscarse, si se considera necesaria, en el estudio de F. Eggan acerca del sistema choctaw,[61] donde establece que un sistema matrilineal, de tipo crow, se transforma en un sistema de tipo omaha, que se hace patrilineal. Vale decir, la unidad de la estructura debe considerarse como un sistema crow-omaha, donde el modo de filiación sólo introduce instituciones secundarias.

[59] *Manú*, XI, 171. Karandikar, ibíd.

[60] Karandikar, págs. 195-203. Hutton, op. cit., págs. 54-55.

[61] Fred Eggan, Historical Changes in the Choctaw Kinship System, *American Anthropologist*, vol. 39, 1937.

Para explicar los caracteres del sistema indio y la preferencia por la prima matrilateral, Held, al igual que Granet, formula la hipótesis de un doble modo de filiación, patrilineal y matrilineal, y el sistema que restituye

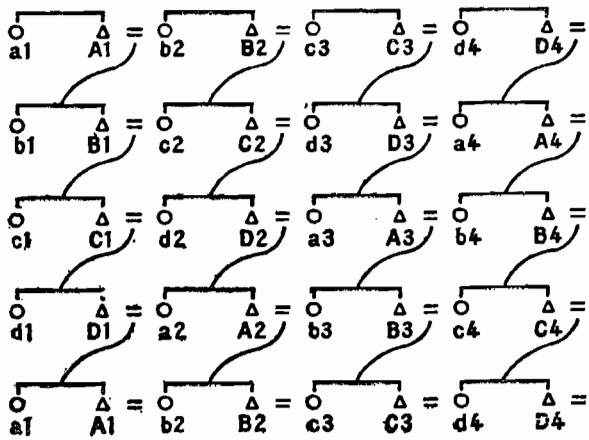


Fig. 76. — (Según Held, op. cit., pág. 95, n. 1.)

es idéntico —sin duda porque intenta explicar los mismos fenómenos— al sistema de ocho clases de Granet (fig. 76).

Pero también plantea las mismas dificultades.[62]

[62] El sistema de Held en apariencia es más complicado que el de Granet, puesto que incluye 16 clases en vez de 8. De hecho, sin embargo, puede reducirse a la misma fórmula, puesto que es evidente que las parejas 1 y 3, y 2 y 4, representan respectivamente dos mitades patrilineales. La hipótesis de un antiguo sistema de clases matrimoniales de tipo australiano, parece también haber seducido a Hutton (*Caste in India*, op. cit., págs. 55-56).

Este capítulo y los que siguen ya estaban compuestos cuando tomamos conocimiento de dos obras: K. M. Kapadia, *Hindu Kinship*, Bombay, 1947; Verrier Elwin, *The Muria and their Ghotul*, Bombay (Oxford University Press), 1947 y de un artículo: J. Brough, The Early History of the Gotras, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1946-1947. Algunos puntos de nuestra argumentación ganarían si fueran precisados y desarrollados a la luz de estos importantes trabajos.

Capítulo XXV

CLANES Y CASTAS

En su tentativa de reconstrucción, Held se apoya en tres argumentos: la mayoría de los sistemas indios distinguen entre los dos tipos de primos cruzados, que se manifiesta por una preferencia marcada hacia la prima cruzada matrilateral; algunos grupos preconizan el matrimonio con la hija del hermano de la madre, a la vez que prohíben el matrimonio en el clan materno; por fin, la estructura social de la India sugiere una organización bilateral fundada en el doble reconocimiento de la filiación matrilineal y patrilineal. Se dedicará el presente capítulo al matrimonio matrilateral en la India. Comenzaremos, entonces, por examinar los dos puntos que plantean problemas de interés no sólo local sino teórico.

La idea de que "existe en la India un sistema patrilineal recortado por un sistema matrilineal latente" [1] se comprobó brillantemente en lo que concierne a los toda.[2] Esta sociedad comprende dos grandes divisiones endogámicas, subdividida cada una en *mod* exogámicos y patrilineales. Hay una segunda subdivisión en *polioil*, que son grupos exogámicos y matrilineales: "Este sistema de relaciones en línea femenina recorta la división en *mod* y distribuye a los toda en cinco grupos *polioil* exogámicos y a los touvil en seis... Un hombre no puede casarse ni tener relaciones sexuales con una mujer que es su pariente, o completamente en línea masculina o completamente en línea femenina." [3] El matrimonio de los primos cruzados es la consecuencia de esta organización compleja. Rivers se equivocó cuando creyó revelar a los toda que el *polioil* incluía a todos los miembros del clan (*mod*), y que los parientes se dividían en miembros del mismo *mod* y miembros del mismo *polioil*. Era Rivers quien se equivocaba y no los indígenas.[4]

La función de los clanes matrilineales es regular los matrimonios y las obligaciones de duelo: los clanes patrilineales regentean la elección de los nombres, las reglas de la herencia y también las del matrimonio.[5] Emeneau estima que, de modo general, el sur de la India se caracteriza por una

[1] G. J. Held, pág. 53.

[2] Cf. capítulo VIII.

[3] M. B. Emeneau, Toda Marriage Regulations and Taboos, *American Anthropologist*, vol. 39, 1937, pág. 104.

[4] De todos modos véase Rivers, The Marriage of Cousins in India, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1907, pág. 622, donde ya se presiente otra interpretación.

[5] Emeneau, Language and Social Forms; A Study of Toda Kinship Terms and Dual Descent, en *Language, Culture and Personality* (*Sapir Memorial Volume*), 1941, pág. 169.

exogamia de clan patrilineal con prohibiciones en la línea materna que varían según los lugares: "Este punto... es mucho más importante, para comprender la etnología del sur de la India, que el matrimonio de los primos cruzados." [6] Sin embargo, es necesario ir hasta Malabar para encontrar instituciones matrilineales caracterizadas. Esto no indica que la hipótesis de Rivers, acerca del origen Malabar de los toda, se justifique: "El aspecto general de la sociedad del sur de la India, tal como se señaló más arriba, ofrece una base satisfactoria para explicar el desarrollo propio de los toda." Este aspecto general consiste en un predominio de los clanes patrilineales con un desarrollo, localmente sistematizado, de los clanes matrilineales.

Aiyappan propuso una interpretación similar para el matrimonio entre primos cruzados entre los nayar matrilineales; pero la relación entre los dos modos de filiación debe invertirse: "El matrimonio de los primos cruzados es, en los nayar, el resultado de un cambio inconsciente hacia condiciones patrilineales." [7] Entre los coorg se presenta la misma situación, el matrimonio entre primos cruzados aparece como el resultado del recorte de clanes patrilineales exogámicos (*oka*) por un sistema matrilineal de extensión limitada.[8] Se podrían citar fácilmente otros ejemplos.

No se trata, entonces, de negar la coexistencia de dos modos de filiación en ciertas regiones de la India; es incontestable. Sin embargo, ¿cómo puede Held decir que, en semejante sistema, "el matrimonio en el clan (matrilineal) de la madre está prohibido, a la vez que se permite en el clan (patrilineal) de la madre", bajo pretexto de que, "en un sistema semejante cada individuo pertenece a dos clanes: el clan patrilineal del padre y el clan matrilineal de la madre"? [9] Sería olvidar que si se autoriza el clan patrilineal de la madre, también se autoriza el clan matrilineal de la hermana del padre, vale decir que la hija de la hermana del padre es un cónyuge posible *con el mismo derecho* que la hija del hermano de la madre. Resulta perfectamente claro que los toda practican el matrimonio entre primos cruzados bilaterales.[10] Sucede lo mismo en los coorg.[11] Para que pueda aparecer un sistema de ocho clases que autorice el matrimonio con la prima cruzada matrilateral, al mismo tiempo que prohíba el matrimonio con la prima cruzada patrilateral, es necesario, en efecto (a menos que surja de la nada), que ese sistema sea la continuación de un sistema de cuatro clases ya fundado en el intercambio generalizado, vale decir que autoriza y prohíbe precisamente los mismos tipos de matrimonio. La subdivisión en ocho clases no cambia nada, no agrega nada. Como ya lo mostramos al analizar la obra de Granet, representa una hipótesis gratuita y redundante.

[6] Ibíd., pág. 174, n. 26.

[7] A. Aiyappan, Cross-Cousin and Uncle-Niece Marriages in South India, *Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnographiques*, Londres, 1934.

[8] Emeneau, Kinship and Marriage among the Coorgs. *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal, Letters*, vol. 4, 1938, págs. 126-127.

[9] Held, págs. 53-54.

[10] Rivers, op. cit.; Emeneau, 1937.

[11] Emeneau, 1938, pág. 127.

Sin embargo, Granet se sintió forzado a recurrir a esta hipótesis porque postuló la existencia anterior, para China, de un sistema de cuatro clases (fundado en el intercambio restringido). Held siguió el mismo camino, pero por otra razón. Ciertas tribus del centro de la India, como los bhil, los maratha y los kunbi, prohibirían, según Russell, el matrimonio en el clan de la madre, al mismo tiempo que lo recomendarían con la hija del hermano de la madre.[12] Held entonces salió a la búsqueda de un sistema que respondiera a las siguientes condiciones: dicotomía de los primos cruzados en matrilaterales y patrilaterales; diferenciación de la prima matrilateral en relación con las otras mujeres del clan materno. Lo encontró en el desdoblamiento de un sistema generalizado simple (así como Hodson lo describió) en un sistema bilateral, pero siempre fundado en el intercambio generalizado.

Incluso si tuviera razón hubiera sido necesario que el intercambio generalizado existiese como condición del sistema derivado. Held se encierra en el mismo círculo que Granet: para explicar algunas anomalías (o particularidades, consideradas como tales) de un sistema simple, ambos suponen la existencia anterior de un sistema más complejo, del que el sistema simple sería una suerte de residuo o de vestigio, sin darse cuenta de que el primero sólo podría haber nacido del desarrollo del segundo, que entonces debe haber preexistido. Puede rendirse homenaje a Held por su crítica penetrante de la noción de filiación, sin seguirlo hasta sus últimas conclusiones. El hecho de que el modo de filiación no constituya nunca un rasgo esencial de un sistema de parentesco no implica que "los caracteres bilaterales son caracteres normales de las organizaciones primitivas".[13] Si con ello Held se refiere a que ninguna sociedad humana ignora radicalmente una de las líneas, la comprobación no es nueva.[14] Si, por lo contrario, quiere decir que todos los grupos humanos hacen intervenir las dos ascendencias en la determinación de las reglas de matrimonio, resulta totalmente incorrecto y se podrían acumular ejemplos de grupos en los que la filiación es (respecto del matrimonio) o enteramente patrilineal, o enteramente matrilineal, e incluso, grupos en los cuales, en ausencia de regla precisa de filiación, se recurre a una teoría rigurosamente unilateral de la concepción.[15]

No se tendría razón en inferir, a partir del descubrimiento de organizaciones bilaterales, una especie de confusión o de identificación de las ascendencias. Salvo en muy raras excepciones, todas las organizaciones conocidas son unilaterales [16] pero sólo sucede que algunas de ellas (y que no constituyen la mayoría) son unilaterales dos veces en vez de una, lo que confirma, en vez de contradecirlo, el carácter fundamental de la noción de unilateralidad. En el caso particular de la India, conocemos sistemas patrilineales y también conocemos sistemas matrilineales. Entonces resulta natural que ciertos gru-

[12] Held, págs. 52-53.
[13] Held, pág. 56.
[14] Cf. capítulo VIII.
[15] C. Lévi-Strauss, *The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians*, loc. cit.
[16] Held, págs. 51-52.

pos sean a la vez uno y otro, mientras que la mayoría son o el uno o el otro. Del hecho de que en Assam existan organizaciones patrilineales y matrilineales, lado a lado, como lo señala Hodson, no se puede concluir sin cometer un abuso que "los sistemas patrilineales y matrilineales están entremezclados", en el mismo sentido en que lo están, por ejemplo, entre los toda, puesto que en el primer caso no son los mismos grupos quienes exhiben los dos tipos de organización.

Es posible que la India arcaica fuera matrilineal. Regiones enteras siguen siéndolo. Además, ciertas particularidades son comunes a la India y a la antigua China; sobre todo, en lo que se refiere a la transmisión del nombre y del clan en línea uterina,[17] y es curioso que en el Tíbet (donde son muy fuertes las probabilidades de una antigua organización matrilineal) los linajes hayan sido, en la época de los Han, designados por el *ming* del padre y el *sing* de la madre, al revés de lo que sucedía en China.[18]

El hecho de que, por lo menos, para algunas dinastías arcaicas, conozcamos mejor la ascendencia femenina que la masculina, tanto en la India como en China, en sí mismo no tiene gran valor; pero la coincidencia de dos anomalías ofrece una significación que supera la de cada una de ellas si se consideraran como casos aislados.[19] Sea como fuere, no existe, por cierto, huella alguna de supervivencias matrilineales en los arya.[20] Si junto con Hutton pudiéramos suponer una sociedad arya patrilineal que se implantara sobre un fondo precario matrilineal, la presencia de los dos tipos se explicaría con facilidad. Sin embargo, las cosas probablemente sean menos simples; señalamos las afinidades de estructura entre la sociedad india y los precedentes que, en general, son patrilineales pero cuyo sistema de parentesco grupos de Extremo Oriente del norte y del sur, descriptos en los capítulos y de matrimonio (intercambio generalizado) es también compatible con una organización matrilineal. Es posible y hasta verosímil, que los sociólogos que se dedicaron a defender la teoría según la cual todas las sociedades humanas habrían pasado de un estadio matrilineal a un estadio patrilineal, hayan sido víctimas de una ilusión óptica, y que de hecho cualquier grupo humano pueda, en el curso de los siglos, desarrollar alternativamente caracteres matrilineales o patrilineales, sin que los elementos fundamentales de su estructura se encuentren profundamente afectados por ello. Afirmar, como lo hace Held, la universalidad o la prioridad de la organización bilateral es también participar de la ilusión de la sociología tradicional, que confería un valor decisivo al modo de filiación. Si el modo de filiación no determina los caracteres esenciales de los sistemas (que son fenómenos estructurales),

[17] J. Przyluski, *Journal asiatique*, 1927, pág. 177; citado por Held, pág. 73; J. H. Hutton, *Caste in India*, pág. 129.

[18] M. Granet, *Catégories*, pág. 105, n. 1.

[19] Held, págs. 73-74; S. Paranavitana, Matrilineal Descent in the Sinhalese Royal Family, *Ceylon Journal of Science*, Sección G, vol. 2, parte 3, 1933, pág. 240.

[20] F. E. Lumley, Indo-Aryan Society, en *Essays in the Science of Society Presented to A. G. Keller*, New Haven, 1937.

no debe adjudicársele el papel principal bajo un aspecto apenas transfigurado.

Volvamos a la observación de Russell acerca del sistema del matrimonio en el centro de la India. Como punto de partida de la restitución de un sistema arcaico, ¿pueden tomarse hechos provenientes de las provincias centrales que no son, por cierto, el lugar donde pueden haberse conservado, del mejor modo, las instituciones primitivas? Thurston no menciona a los bhil, y se conforma con señalar la existencia de los kunbi en el sur de la India.[21] Sin embargo, para las reglas de matrimonio maratha remite a los bant que son matrilineales.[22] El primer problema que se plantea, frente a las observaciones de Russell, es saber exactamente lo que quiso decir.[23] Ahora bien, a propósito de los gond de Bastar, sobre los que ahora poseemos estudios modernos, se expresa del siguiente modo: "El matrimonio está prohibido entre individuos emparentados sólo por los hombres, pero las reglas exogámicas no crean otro impedimento y un hombre podría casarse con cualquier otra parienta en línea materna. Sin embargo, existen reglas especiales que prohíben el matrimonio con ciertos tipos de parientes."[24] Para interpretar ese texto ambiguo es necesario remitirse a Grigson que señala que, incluso en el clan *akomama*, un hombre no puede casarse ni con la hermana mayor de su mujer, ni con la madre de su mujer, ni con una mujer que respecto de su esposa se encuentre en la relación de hermana, tía o sobrina. Como el clan *akomama* es el de la madre,[25] esto equivale a decir que está totalmente prohibido, salvo la prima matrilateral que, sin embargo, es parte de él; vale decir, exactamente la misma situación informada por Russell para los bhil, los maratha y los kunbi.

Por cierto, al situarse a un nivel general no resulta necesario recurrir a un sistema complejo de clases matrimoniales para justificar la prohibición del matrimonio con tal o cual pariente, y —en un sistema de intercambio generalizado— la restricción de la unión preferencial a uno, dos o varios miembros del linaje de los "donadores de esposas". Ya enfocamos este punto de vista en un capítulo precedente.[26] En lo que concierne, de modo más particular, a los gond, sería del todo inconcebible que semejante sistema, en caso de haber existido, hubiera escapado a un observador de las cualidades de Grigson. Los sistemas de clases matrimoniales no están rodeados por misterio alguno; los indígenas que los poseen los consideran como materia profana, respecto de la cual se expresan con ganas y libremente. A menudo son capaces de formular una concepción teórica de ellos.[27] Cuando un sistema de

21 *Castes and Tribes of Southern India*, vol. 4, pág. 118.

22 Ibíd., vol. 5, pág. 14; vol. 1, pág. 123.

23 R. V. Russell, 1916, op. cit., vol. 1, pág. 87.

24 R. V. Russell y R. B. Hiralal, *Tribes and Castes of the Central Provinces of India*, op. cit., pág. 72.

25 Cf. capítulo XXIV.

26 Cf. capítulo XXII.

27 Cf. capítulo IX.

clases existe, debe percibirse. Si varios observadores no lo mencionan la única conclusión razonable es que el grupo considerado no lo posee.

En verdad, Held no afirma la existencia actual de un sistema de ocho clases; sólo concluye, a partir de reglas del matrimonio señaladas por Russell, en su antigua existencia. Sin embargo, se plantea aquí un problema metodológico: formular la hipótesis de un antiguo sistema de clases cuando se encuentran, en el dominio de la nomenclatura de parentesco o en otros dominios (ritual, duelo, etc.), hechos que no permiten explicar la situación actual sin remitirlos a un contexto desaparecido, de los que serían vestigios, es legítimo. Sin embargo, en el caso que nos ocupa, el contexto que Held invoca (sistema de ocho clases) no agrega absolutamente nada a la situación, tal como es dada al observador contemporáneo. Se trata de explicar un hecho preciso y vivo: la unión preferencial con la hija del hermano de la madre, con exclusión de los otros miembros del clan materno. Esta doble regla, positiva y negativa, podría ser la expresión de un sistema de ocho clases. La única conclusión que pueda extraerse de esa relación es que los grupos considerados poseen un sistema de ocho clases y lo poseen actualmente, o si no —si la observación no revela la presencia de este sistema— que semejante regla puede funcionar sin un sistema de clases correspondiente.

En el curso de este trabajo insistimos, de modo constante, sobre la idea de que las clases matrimoniales no constituyen más que uno de los métodos posibles para fundar un sistema de reciprocidad, y que este método consiste en traducir la reciprocidad a términos precisamente de "clases", mientras que siempre es posible expresarla en términos de "relaciones". En todas partes y siempre, los dos métodos están a disposición del espíritu humano, pero por una razón particular, algunos sociólogos se dejaron fascinar por lo que nos gustaría llamar el aristotelismo australiano. Se convencieron de que la lógica de las clases representa, en el dominio de la familia y del parentesco, un método de pensamiento más simple o más primitivo que la lógica de las relaciones. Es mostrarse singularmente ignorante de los desarrollos de la psicología contemporánea y dar prueba de poco respeto para los documentos recogidos sobre el campo. En realidad, *jamás puede postularse un sistema de clases.* Si existe debe ser directamente visible; si existió no puede inferirse más que a partir de vestigios rigurosamente inexplicables en los términos de la situación actual. Algunos de esos vestigios pueden aparecer bajo forma de fenómenos de periodicidad. En este sentido —pero solamente en este sentido— la empresa de Held y de Granet parece legítima, si no coronada de éxito. Otra observación útil proviene de la extensión de la nomenclatura de parentesco que debe ser función de la complejidad del sistema. Si sabemos que existen clases entre los murngin, no es sólo porque los indígenas lo dicen, sino porque la extensión de la nomenclatura de 71 términos conforma exactamente el grado de complejidad del sistema, tal como podría haberse deducido a partir de la nomenclatura de 41 términos de los sistemas aranda o de los 21 términos de los sistemas kariera. Ahora bien, el sistema chino protoarcaico debió poseer una nomen-

clatura muy restringida;[28] y las indicaciones, desgraciadamente fragmentarias, que poseemos acerca de las nomenclaturas indias sugieren una condición análoga.[29] La distinción terminológica entre el hermano de la madre y el marido de la hermana del padre proporciona un argumento suplementario.[30] Las nomenclaturas reducidas convienen perfectamente a los sistemas simples de intercambio generalizado;[31] pero retiran toda probabilidad a las hipótesis favorables a la existencia de sistemas complejos.

Una de las razones que llevaron a formular esas hipótesis reside en la multiplicidad, en la India, de los agrupamientos, actual o antiguamente exogámicos. Ya examinamos dos de esos agrupamientos, la casta y el grupo *sapinda*. Debe agregarse el *gotra*.

En principio el *gotra* es un agrupamiento patrilineal y es siempre exogámico. En este doble sentido parece superponerse a la función de la casta, que funciona todavía como una unidad exógama en la época de Manú y que aún hoy, parece permanecer exogámica en el norte de la India. En gran parte, porque estaba molesto por esa dualidad, Held creyó encontrar una solución elegante al tratar al *gotra* como un antiguo clan matrilineal, transformado en patrilineal con el tiempo, pero que, bajo su forma original, podría haber coexistido con la casta patrilineal, para constituir una organización bilateral.[32] Held ve la confirmación de que la casta constituyó siempre un clan patrilineal en la doble significación del término *jati*, que designa, a la vez, a la casta (con una denominación sin duda más antigua que *varna*) y, en el Mahabharata, a los parientes paternos en oposición con *bandhu*, para los maternos.[33]

¿Cómo explicar, entonces, la aparición tardía de la noción y de la exogamia de *gotra*? Manú presenta dos grupos exógamos, casta y *sapinda*; pero no menciona el matrimonio *sagotra*, salvo en lo que concierne a las tres grandes castas.[34] Sólo Gotama proclama que la falta cometida por quien tiene relaciones sexuales con la mujer de un amigo, con una hermana o con una mujer que pertenezca al mismo *gotra*, o con la mujer de un alumno, o de un hijo o con una vaca es tan grave como aquella de aquel que profana el lecho de su preceptor.[35] Manú ofrece la misma enumeración, salvo en lo que se refiere al *gotra*.[36]

Incluso en los sutra la violación de la exogamia de *gotra* se presenta todavía como un pecado secundario. Debe esperarse el siglo III para que la

[28] Cf. capítulo XXIII.

[29] Rivers, *The Marriage of Cousins in India*, loc. cit.; A. M. Hocart, The Indo-European Kinship System, *Ceylon Journal of Science*, Sección G, vol. 1, parte 4, 1928.

[30] Held, pág. 77.

[31] Cf. capítulo XVI.

[32] Held, págs. 73-74, 82, 85.

[33] Held, pág. 71, n. 1.

[34] *Manú*, III, 5.

[35] XXXIII, 12; *Sacred Books of the East*, II, pág. 285.

[36] S. V. Karandikar, págs. 110-111.

regla de la prohibición del *gotra* adquiera un carácter rígido y para que su violación aparezca como un pecado inexpurgable.[37] En el siglo VI, Narada formula la regla de que la unión con una hija *sagotra* es un crimen, para el cual el único castigo apropiado es la castración. Poco a poco, la prohibición del *gotra* paterno se extiende al *gotra* materno y a la hija del hermano de la madre, aunque este último punto siempre queda sujeto a discusión. Solamente a partir del siglo XIII la regla de exogamia parece definitivamente establecida.[38]

Entonces la cuestión se complica más por el hecho de los refinamientos aportados a las reglas de exogamia, sobre todo, en el centro de la India, en el norte y en Bengala. Los dumāl de Bihar y de Orissa tienen tres tipos de divisiones: el *gōt*, o clan; el *barga*, sección epónima, y el *mitti* o grupo local ancestral. El matrimonio sólo se prohíbe en caso de coincidir las tres divisiones, pero en la práctica sólo cuenta el *barga*, puesto que sólo los *barga* existen en número suficiente.[39] En Bengala se encuentra, del mismo modo, tres tipos de secciones: totémicas, epónimas y territoriales.[40] Se llama *tambuli* a un sistema exogámico que depende, a la vez, del *gotra* y del nombre de familia; la prohibición del matrimonio sólo es absoluta en caso de que ambos coincidan.[41] La misma regla se aplica, en los babhan, para la coincidencia entre secciones territoriales y secciones que llevan el patronimio de un santo. La sección territorial está absolutamente prohibida pero la sección patronímica es indiferente.[42]

¿Qué relación existe entre esas diferentes categorías y los *gotra*? Risley considera la sección territorial, o grupo local (*mul*) como más antigua que el *gotra*, al que identifica con las secciones patronímicas; éstas no existen siempre, mientras que la división en *mul* es general.[43] La interpretación de Karandikar es totalmente distinta: identifica *gotra*, *mul*, y los grupos conocidos, según las regiones como *gōt*, *kul*, *intiperulu*, *tarvad*, etc.[44] y, en consecuencia, para él, la exogamia india se reduce, por una parte al *sapinda* y por la otra al *gotra*.

Sin embargo, es necesario entender por *gotra*, dos tipos de agrupamientos diferentes y esta conclusión surge bastante, y de modo claro, de la confrontación de los textos de Karandikar y de Risley. Risley llama *gotra* a grupos designados con nombres de santos y, como argumento en favor de la prioridad histórica de las secciones territoriales respecto de los *gotra*, se apoya en que las primeras son muy numerosas mientras que los *gotra* "brahmánicos" son menos y forman un sistema que puede tomarse prestado en su totalidad

37 Karandikar, pág. 126.
38 Ibíd., págs. 128-130.
39 Russell, op. cit., vol. 2, págs. 530-531; Hutton, *Caste in India*, págs. 50-51.
40 H. H. Risley, *Tribes and Castes of Bengal*, pág. LIII.
41 Risley, vol. 2, pág. 292.
42 Risley, vol. 1, pág. 29.
43 Vol. 1, pág. 30, 285.
44 Karandikar, Prefacio.

y en bloque.[45] Sin embargo, otros autores llaman la atención sobre el número considerable de *gotra* (hasta 335 por clan) y su multiplicación constante.[46] No puede tratarse de lo mismo. La dificultad se aclara cuando se distingue, junto con Karandikar, dos tipos de *gotra*: por una parte, grupos locales o epónimos, patrilineales o matrilineales que existen en gran número y, por otra parte, el *gotra* en sentido estricto, tal como se define por la regla de exogamia: "Dos personas que pertenecen al mismo *gotra*, y que recitan el mismo *pravara* no pueden unirse..." Los *gotra* definidos por la comunidad de *pravara* son pocos, más o menos una decena, dice Karandikar, de 24 a 42 dice Banerjee, y constituyen no secciones epónimas sino escuelas de ritual.[47] Evidentemente, son esos últimos los que Risley considera como tomados en bloque de los brahmanes y a los que atribuye un origen reciente. Los dejaremos de lado.

Esta distinción lleva a Karandikar a una concepción de conjunto, esencialmente fundada en el carácter tardío de la exogamia de *gotra*: sucesivamente se pasa de un período en que no se menciona al matrimonio *sagotra* su prohibición incidental, luego (en Baudhayana y Gotama) a la estipulación de la penitencia que afecta al culpable, mas no al niño proveniente de unión semejante, o incluso a la prescripción de una simple interrupción de las relaciones culpables, sin otra penitencia, salvo en el caso en que haya nacido el niño. Todavía en esta época, el matrimonio *sagotra* es un pecado venial, en comparación con el matrimonio del menor con el mayor. Sólo Gotama denuncia formalmente la unión *sagotra*: "El principio exogámico estaba allí, algunos lo habían adoptado plenamente, otros dudaban todavía, algunos se oponían a él. Tal es el estado de cosas que se desprende del conjunto de los sutra." [48]

Así, los indo-arios habrían elaborado progresivamente la noción de *gotra*, escuela religiosa y agrupamiento exógamo, conformándose con la fórmula exogámica cuya división de las poblaciones conquistadas en *mul*, *kul*, *tarvad*, etc., les ofrecía el modelo. Los "grandes *gotra*", para emplear una fórmula simplificada, serían de origen brahmánico y de aparición reciente. Se explica así que las castas restantes no tengan, hablando con propiedad, "gran *gotra*" y que deben crearlos imitando a los de los brahmanes o bien enrolarse en estos últimos. De todos modos, junto con los "grandes *gotra*", y antes que ellos, existían ya agrupamientos, múltiples en cuanto al número y diversos en cuanto al tipo, en los que aún pueden reconocerse formaciones arcaicas y exógamas. Estos "pequeños *gotra*" no deben confundirse con los otros. Entonces sólo en lo que concierne a los "grandes *gotra*" pueden aceptarse las conclusiones de Karandikar, según las cuales el *gotra* —que no desempeña papel alguno en la herencia, ni en el derecho de pro-

[45] Vol. 1, pág. 30; Hutton, *Caste in India*, págs. 49-53.

[46] L. Adam, The Social Organization and Customary Law of the Nepalese Tribes, *American Anthropologist*, vol. 38, 1936.

[47] Karandikar, capítulo IV; G. Banerjee, op. cit., pág. 55.

[48] Karandikar, págs. 115-119.

piedad, ni en la organización del gobierno— no podría ser un clan antiguo: "La institución del *gotra* no se basa en una comunidad de antepasados y, por lo menos en el comienzo, los legisladores brahmanes eran plenamente conscientes de su carácter artificial; toda su legislación (salvo la del matrimonio) se fundaba en la familia y no en el *gotra*." [49]

Por lo contrario, los "pequeños *gotra*", *mul mitti*, *kul* o *gōt*, que aparecían como grupos territoriales o como linajes, clanes o subdivisiones de clan, a veces patrilineales y a veces matrilineales, son, por lo menos en la parte central y septentrional de la India, objeto de reglas exogámicas de gran complejidad. Algunos grupos se contentan con prohibir el matrimonio en el *gotra* paterno; muchos añaden el *gotra* materno y otros van aún más lejos. Risley y Russell describen casos que podrían ordenarse en serie continua, que incluyen de dos o tres, a ocho o nueve *gotra* prohibidos. Así, los

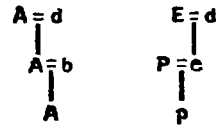


FIG. 77

bai de Bhagalpur tienen dos tipos de prohibiciones: no puede contraerse matrimonio con una mujer que pertenezca al mismo *mul* que uno, o al *mul* de su madre, o al *mul* de la madre del padre; en segundo lugar, no se puede desposar a una mujer cuya madre, o la madre del padre, pertenezca a un *mul* que estaría prohibido en razón de las reglas precedentes: [50] si *a*, *b*, *d* están prohibidos para *A*, *p* también lo está, puesto que la madre de la madre de *p* es *d* (fig. 77).

Los jat de Penjab prohíben tres secciones, además de la del sujeto: la de la madre, la de la madre de la madre y la del marido de la hermana del padre.[51] Los bargwar goala excluyen siete grupos locales (*dih*) del lado paterno y del lado materno.[52] Los goala de Bihar (norte de la India) prohíben el matrimonio en las siguientes secciones: Ego; madre; madre de la madre; madre de la madre de la madre; madre del padre; madre de la madre del padre; madre de la madre de la madre del padre. En los satmulia o kishnaut goala de Bhagalpur, los *mul* prohibidos son: Ego; madre; madre de la madre; madre de la madre de la madre; madre del padre; madre del padre del padre; madre del padre del padre del padre de la madre; y los naomulia añaden: madre de la madre del padre; y madre de la madre de la madre del padre. Además interviene la regla: *chachera, mamera, phuphera, masera, ye char nata bachake shadi hota hai*, "la línea del tío paterno, del

49 Karandikar, págs. 88-89.
50 Risley, vol. 1, pág. 51.
51 Russell, vol. 3, pág. 233.
52 Risley, vol. 1, pág. LVIII.

tío materno, de la tía paterna, de la tía materna, esas cuatro clases de parientes deben ser evitadas en el matrimonio".[53]

Esas prohibiciones ofrecen un interés particular porque los jat se dividen en dos tipos de mitades, unas territoriales ("países altos" y "países bajos"), las otras fundadas en un ancestro mítico ("ship-gotra" y "kashib-gotra").[54] Ahora bien, los cuatro linajes prohibidos no coinciden ni con un sistema de ocho clases ni con un sistema de cuatro clases de intercambio

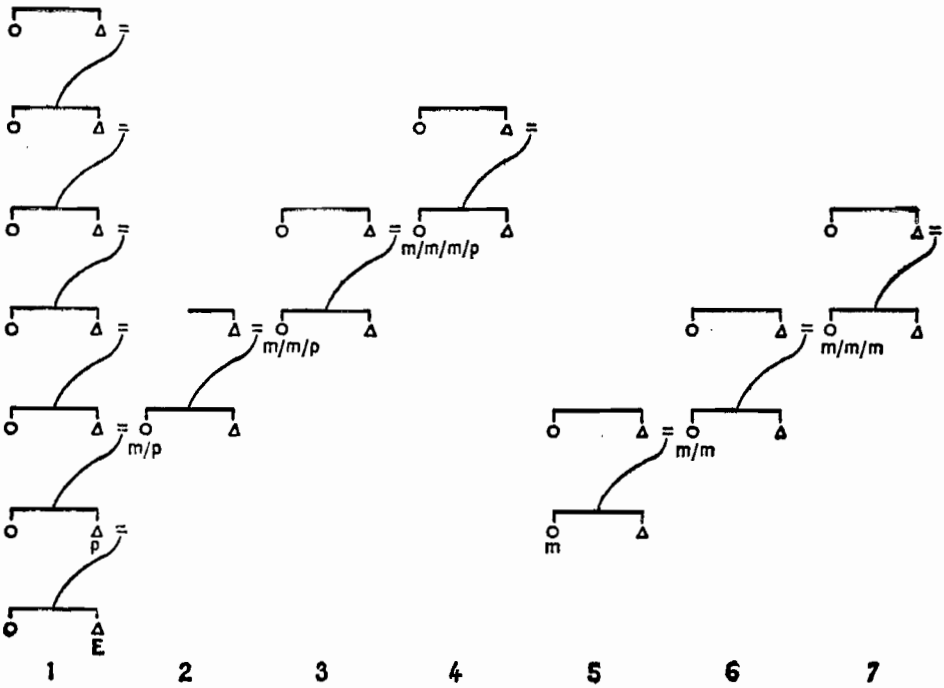


Fig. 78. — Los siete mul.

restringido (donde el marido de la hermana del padre correspondería a la clase de la madre), ni con un sistema de cuatro clases de intercambio generalizado (que prohíbe el matrimonio en la clase de la madre). Ese es un buen ejemplo de la imposibilidad de interpretar las prohibiciones de *gotra* como signo de un antiguo sistema de clases matrimoniales.

¿Cómo comprender reglas tan complicadas? En primer lugar, señalemos que todas son del mismo tipo, la única diferencia es que implican un nú-

53 Risley, vol. 1, págs. 285-286.

54 H. A. Rose, *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and Northwestern Frontier Provinces*, 3 vols., 1914; vol. 2, pág. 375; Denys Bray, The Jat of Baluchistan, *Indian Antiquary*, vol. LIV, 1925.

mero más o menos grande de secciones, *mul* o *gotra*. Puede considerarse seguro que, en su origen, estas secciones eran las verdaderas y las únicas unidades exógamas, pero que la exogamia, al progresar más rápidamente que la diferenciación social, si así puede decirse, hizo necesario que intervinieran un número cada vez mayor de secciones para adaptar las viejas instituciones a las nuevas reglas. La sección patrilineal (o matrilineal) era el revestimiento primitivo de la exogamia; pero ésta creció más rápido que este revestimiento y fue necesario unir las secciones por sus extremos para que siguieran recubriendo el mismo cuerpo.

¿Cuál es entonces el factor determinante de este rápido desarrollo de la exogamia? Basta considerar a los *mul* prohibidos para ver que se está en presencia de un esfuerzo difícil, y a menudo torpe, destinado a traducir

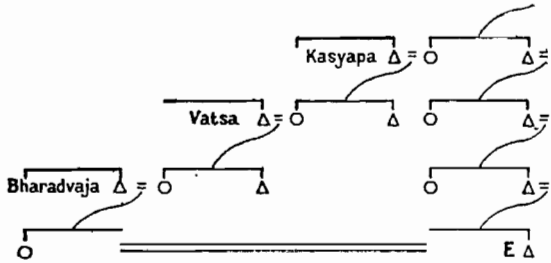


FIG. 79

la exogamia de los *sapinda* en términos de instituciones anteriores. Esto surge, de modo claro, de un comentario de Risley: "La regla que define los grados prohibidos en general es calculada hasta la cuarta generación." [55] Comprendemos que esta adaptación no siempre fue fácil: "Cada casta modificó las reglas para hacerlas aplicables a su caso particular." [56] Y Banerjee recuerda la lucha persistente contra la tendencia de las familias, o de los linajes, a establecer su ley particular.[57] En el norte de la India, aún en el siglo XV, se asiste al conflicto entre el sistema del *gotra* y el sistema *sapinda*: Raghunandana defiende una teoría según la cual bastaría que la hija se alejase con tres *gotra* para que fuera posible el matrimonio, aunque se esté aún en el quinto y séptimo grado *sapinda* (fig. 79).[58] Por otra parte, al remitirnos a los cuadros de Risley y de Russell, se observará que, en general, las secciones de la mujer del padre del padre del padre y de la mujer del padre del padre de la madre, no se incluyen en las prohibiciones, dejando así abierta esta forma de compromiso. Otro índice del mismo conflicto es la curiosa racionalización con la cual lo justifican algunas tribus, aún vincu-

[55] Risley, vol. 1, pág. 286.
[56] Karandikar, pág. 221.
[57] Banerjee, capítulo VI.
[58] Karandikar, págs. 204-205.

ladas con el matrimonio matrilateral, al tratar el linaje materno como demasiado insignificante para merecer una prohibición especial. Así los santal, inclinados a las alianzas matrilaterales tienen el proverbio: "No se presta al clan de la madre más atención que a las huellas dejadas por una vaca." [59]

Entonces, ¿podemos hacernos una idea acerca de las relaciones que unen a las tres instituciones exogámicas arcaicas: casta, *gotra*, grupo *sapinda* y del lugar respectivo que ocupan en el gran sistema estructural que intentamos definir para la sociedad indo-asiática? Si suponemos, como nos lo sugirieron tantas analogías, que la antigua India conoció una sociedad de clanes, unidos en uno o varios sistemas de intercambio generalizado, la tarea tal vez no parezca imposible. El estudio de la sociedad katchin nos mostró cómo pueden coexistir, por una parte en el campo y en los medios populares, clanes que perpetúan un modelo antiguo y, por la otra, en una aristocracia feudal, agrupamientos más vastos y mejor articulados que permiten el juego de las jerarquías y de las rivalidades. Esos agrupamientos ¿son antiguos clanes que después se diferenciaron y especializaron? Es posible y hasta probable. Si la India hubiera conocido un desarrollo semejante se podría decir que, en cierta época, castas y clanes (las castas mismas sin duda antiguos clanes) habrían coexistido como agrupamientos exogámicos regidos por el intercambio generalizado, pero, por parte de las castas, con un exclusivismo naciente que podía mantener la fórmula —esencialmente aristocrática— del intercambio generalizado y que condenaba a los clanes que permanecían estancados a evolucionar, por su propia cuenta, hacia el intercambio restringido. Por lo menos, se conocen esbozos de tal evolución: "En el norte de Mambhum, las secciones rampai y domkatai se consideran con tal desdén que los miembros de las otras secciones se niegan a entregarle a sus hijas en matrimonio, aunque no pongan objeciones en recibir mujeres de ellas. En consecuencia, en esta región, los babhan de esas secciones están obligados a intercambiar a las mujeres entre sí, aunque sus hijas pueden encontrar maridos en todas las secciones fuera de la suya".[60]

Así, el matrimonio entre las castas lleva a la formación de nuevas castas y al desarrollo del modelo inicial; y éste es menos "racial" que "cultural".[61] Puesto que —intentamos mostrarlo respecto de la sociedad katchin, cuyos cinco grandes grupos fundamentales pueden considerarse como castas aún exógamas— el intercambio generalizado puede facilitar la integración de grupos de orígenes étnicos múltiples, como impulsar el desarrollo de diferencias en el seno de una sociedad étnicamente homogénea. A partir de algunas observaciones de Risley surge claramente que hay en las castas más, y algo más, que un re-

[59] Risley, vol. 1, págs. XLIX-L.

[60] Risley, op. cit., vol. 1, pág. 31.

[61] J. C. Nesfield, *Brief View of the Caste System of the North-western Provinces and Oudh*, Allahabad, 1885.

siduo histórico y que, en cierto sentido, la casta constituye una unidad funcional: aún hoy ciertas tribus dravidianas incompletamente "brahmanizadas" practican el matrimonio entre tribus. Pero los hijos de estas uniones no son miembros, ni del grupo paterno, ni del grupo materno; forman una nueva unidad endogámica cuyo nombre, a menudo, denota el tipo preciso de crecimiento del que es la expresión. Los munda no tienen menos de nueve grupos de este tipo. Los mahili tienen cinco y se consideran a sí mismos como descendientes de un munda y de una santal.[62] Esas subdivisiones tienden a constituirse en grupos autónomos y a disfrazar su origen tras un nombre profesional o territorial.

Entonces, puesto que son hipergámicas, las castas tienden a reproducirse según un proceso de diversificación. Por lo contrario, los clanes se multiplican por escisiparidad *. En este sentido no existen dudas de que el *gotra* no sea al clan lo que el *thino* es al *khelu*, o la *putsa* al *thino*, entre los naga, o el *mokun* al *gargan* entre los manchúes: los *mul* de los goala de Bihar se subdividen, a veces, en secciones locales; en este caso, la exogamia pasa del *mul* a la subsección (*purukh*), "el grupo más cómodo y más restringido toma el lugar del más amplio".[63] También Senart presenta la subdivisión de los *gotra* en función de las exigencias exogámicas.[64] Adam describe a las tribus del Nepal, aún divididas en clanes (*thar*) que, por lo menos algunos, perdieron el carácter exogámico en provecho de los *gotra* que los componen. A menudo no resulta posible distinguir a los *gotra*, que de hecho son linajes de los clanes; aparecen constantemente nuevos *gotra*.[65] ¿Hubo, en la antigüedad, un mínimo de alejamiento necesario para la formación de nuevos *gotra*, tal como encontramos huellas para los tungúes, los buriat y los kazak, para sus subclanes respectivos? Podría admitírselos con facilidad sobre la base de una indicación de los sutra acerca de que "el *gotra* comienza con el nieto",[66] que resulta más comprensible según esta hipótesis que según la propuesta por Held de un origen matrilineal de los *gotra*. En este sentido nos remitiremos a una observación de Risley; (para los goala) "no sólo el matrimonio entre dos familias se prohíbe durante varias generaciones, sino que los miembros de cada familia no pueden casarse en el *thar* o sección exogámica de la otra..." [67] Naturalmente no se excluye que los *gotra* hayan sido a veces patrilineales, a veces matrilineales, según el tipo de clan del que provenían en tal o cual región. Pero una hipótesis general en ese sentido no parece ni útil ni verosímil.

De este modo los clanes arcaicos habrían sufrido una doble evolución. Algunos se habrían perpetuado en forma de casta al especializarse; otros habrían desaparecido progresivamente —y, por otra parte, de modo incom-

[62] Risley, vol. 1, pág. XXXVII.

* Forma de multiplicarse por división en dos partes. [*T.*]

[63] Risley, vol. 1, pág. 285.

[64] E. Senart, op. cit., pág. 35.

[65] Adam, op. cit., pág. 537. En el mismo sentido, Hutton, *Caste in India*, pág. 45.

[66] Citado por Held, pág. 73.

[67] Risley, vol. 1, pág. LVIII.

pleto— en provecho de unidades más restringidas: secciones epónimas o grupos territoriales. Los primeros habrían evolucionado hacia la hipergamia, luego hacia la endogamia, en razón de su carácter aristocrático; mientras que los segundos habrían permanecido exógamos por más tiempo. Pero resultaría inconcebible la endogamia pura y simple puesto que excluiría toda reciprocidad. Entonces se puede enfocar el grupo *sapinda* como el equivalente funcional, en castas endógamas, de la subdivisión de los clanes exógamos en formaciones unilineales. Sin duda el grupo *sapinda* es bilateral; pero conserva, en la desigualdad establecida entre las dos líneas, el recuerdo de su origen patrilineal; además no se manifestó suficientemente el hecho de que un grupo endógamo no puede aplicar más que impedimentos bilaterales: de lo contrario, se resolvería en dos o en varias secciones exógamas.

Por otra parte, si la endogamia precipitó la formación de grupos bilaterales en la India, no debe olvidarse por ello que la bilateralidad está latente en todo sistema de intercambio generalizado. Los *pandf* gilyak, la pareja *houen-yin* china, o *tsha-shan* tibetana, representan los "allegados" que son "aquellos que nacieron juntos", maternos y paternos tratados como unidad. Para que nazca un ser humano es necesario, a la vez "los huesos" y "la carne"; en ciertos aspectos del derecho katchin y de la mitología tungú descubrimos la constitución progresiva de los linajes femeninos; por lo menos en el primer caso, esos linajes tienen una existencia que no es virtual. En cierto sentido puede decirse que la mujer katchin, como la mujer india, recibe un "stridhana", al que, en ambos casos, tienen las hijas un derecho preferencial para su herencia.[68] También en ambos casos este derecho preferencial afecta esencialmente a los bienes recibidos por demostración del amor de los padres y más especialmente de los hermanos: "Lo que fue dado frente al altar nupcial, lo que fue dado en el momento de la ceremonia nupcial, lo que fue dado como prueba de amor, y lo que se recibió de un hermano, de una madre o de un padre, se considera como la propiedad, seis veces reservada, de una mujer casada." [69] Incluso en la China, tan estrictamente patrilineal, se conoce un derecho preferencial de los linajes femeninos sobre ciertos tipos de bienes.[70] La India ofrece el ejemplo de un desarrollo excepcional del bilateralismo; pero se separa sólo en grado y no en naturaleza de los sistemas a los cuales nos pareció poder relacionarla.

Al afirmar la existencia de esta bilateralidad, latente o aparente, en todos los sistemas de intercambio generalizado no nos volvemos en absoluto atrás respecto de la crítica formulada a la hipótesis de un bilateralismo universal que expusimos precedentemente.[71] En efecto, ya en ese momento, distinguimos dos formas de bilateralismo: por una parte, un reconocimiento de los dos linajes, a los que se atribuye un papel más o menos similar aunque su importancia respectiva puede diferir en grado; es en este sentido que estamos

[68] Cf. capítulo XVI.
[69] *Manú*, IX, 194; Banerjee, págs. 31 y 268.
[70] M. Granet, *Catégories*, págs. 158-159.
[71] Cf. capítulo VIII.

preparados para admitir la existencia de un bilateralismo universal. Sin embargo, Held se refiere a un sistema totalmente distinto para terminar en la misma conclusión: el de la especialización de los dos linajes, llevada al punto en que el status social de cada individuo resulta de la combinación de dos o cuatro factores distribuidos "en mosaicos", como dicen los genéticos, y que seguiría la fórmula de este verdadero "mendelianismo" sociológico que inspira el sistema de las generaciones alternadas. Por más que evidentemente es posible pasar del primer tipo al segundo, mediante una serie continua de intermediarios, no debe perderse de vista que el segundo tipo representa una forma aguda de especialización; no podría concluirse, a partir de la generalidad de la forma virtual, la universalidad de la forma desarrollada. Sin duda, un espíritu ingenioso podría traducir todos los sistemas de parentesco y del matrimonio a términos de clases matrimoniales, así como un lógico clásico puede dar la apariencia de silogismo a todas las formas de la actividad mental. No por ello resulta que sean el producto de tales mecanismos.

Entonces, ¿qué imagen podemos formarnos del desarrollo de la estructura social de la India? Un sistema de clanes, a veces patrilineales y a veces matrilineales, pero en todo caso regido por el intercambio generalizado, habría facilitado ora la integración jerárquica de un grupo de conquistadores, ora la diferenciación progresiva de los status en una sociedad homogénea. En este sentido, no resulta indiferente señalar que la sociedad aria parece haber estado organizada bajo un régimen armónico: grupos patrilineales y patrilocales, vale decir que satisface las condiciones teóricas de un intercambio generalizado.[72] Al situarse desde una perspectiva puramente histórica, Hutton, como Senart, concluyó que la fuente del sistema de las castas sería probablemente pre-ariana; los invasores indoeuropeos se habrían contentado con cristalizar, bajo forma de una jerarquía social, un sistema de prohibiciones preexistentes. De ahí el sistema de Manú, con las cuatro *varna* organizadas en el seno de una estructura hipergámica.[73] Si, como lo sugiere Mitra,[74] debe distinguirse a los cuatro *varna* en dos grupos, los *dwija* o "nacidos dos veces", y los *sudra*, con una subdivisión del primer grupo en tres secciones, volvería a encontrarse, con más facilidad aún, el modelo de las organizaciones tripartitas, todavía vigente entre los naga.

Es asunto del historiador decidir cuál de las dos hipótesis formuladas en el parágrafo anterior ha de preferirse; nosotros vimos que, desde el punto de vista de la teoría del intercambio generalizado, resultan equivalentes; vale decir que la noción de casta posee un valor funcional, independiente de su origen histórico. La diferenciación progresiva de los status habría conducido a una doble evolución: para los clanes aristocráticos (sea por origen étnico, sea por rivalidad social) en primer lugar, evolución hacia la hipergamia,

[72] Cf. Nares C. Sen Gupta, Early History of Sonship in India, *Man*, 1924, núms. 32 y 42; Putrikâ-putra, or the Appointed Daughter's Son in Ancient Law, *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal, Letters*, vol. 4, 1938, núm. 5.

[73] Hutton, *Census of India*, 1931, op. cit., págs. 437-438.

[74] Prefacio a J. K. Bose, *Dual Organization in Assam*, op. cit., pág. III.

luego, hacia la endogamia con la constitución concomitante del grupo de exogamia *interior* a la casta (a causa de la endogamia) y, en consecuencia, obligatoriamente *bilateral* (sin lo cual la casta regresaría al clan) de los *sapinda*; y, para aquellos clanes, clientes o subyugados, una evolución parcial de intercambio generalizado hacia el intercambio restringido (a causa de la hipergamia, que los excluye poco a poco de los ciclos extensos),[75] con la subdivisión consecutiva de los mismos clanes, en primer lugar en "pequeños *gotra*", y luego, en unidades más restringidas de tipo *purukh*. Las dos evoluciones son entonces divergentes. Una marcada por un carácter sintético,[76] expresado en el hecho de que se engendran nuevas castas por los matrimonios entre castas; la otra, por un carácter analítico que resulta de la desaparición progresiva de los clanes en provecho de formaciones secundarias que dejan lugar, a su vez, a formaciones de un tipo nuevamente subordinado.

Por otra parte, a medida que se organiza la sociedad india, estas dos líneas de evolución tienden a converger: o, más exactamente, deben adaptarse funcionalmente una a la otra. Se ve que las castas aristocráticas se proveen de divisiones artificiales, de carácter más religioso que social: los "grandes *gotra*" regidos por una regla de exogamia imitada de los *gōt*, *mul* o *kul*, mientras que las poblaciones inferiores o atrasadas intentan adaptar su sistema exogámico estacionario a las exigencias complicadas de la regla de los *sapinda*, y agregan, progresivamente, nuevas secciones a las que se prohibían originariamente. El ulterior desarrollo conduce a la imitación, por parte de las poblaciones inferiores, de los "*gotra* brahmánicos", sea porque crean escuelas de ritual siguiendo el ejemplo de sus sacerdotes, sea porque se afilian a las que ya existen.[77] Es así que se llega a la situación complicada del norte de la India y de Bengala: singular yuxtaposición de castas, de *gotra*, de secciones epónimas o patrónimas y de grupos locales. Esta situación ofrece todas las apariencias de un antiguo sistema complejo de clases matrimoniales. Esperamos haber mostrado que esas apariencias son ilusorias y que la sola hipótesis de un sistema arcaico simple de intercambio generalizado, confirmada por tantos hechos actuales y vestigios que de otro modo resultarían poco comprensibles, permite aclarar un panorama hasta ahora harto confuso.

[75] El matrimonio entre primos cruzados bilaterales era por cierto practicado en el siglo IV o V antes de Jesucristo (A. D. Pusalker, Critical Study of the Work of Bhâsa, with Special Reference to the Sociological Conditions of his Age, *Journal of the University of Bombay*, vol. 2, 1934, núm. 6). Manú prohíbe el matrimonio de los primos cruzados lo mismo que el matrimonio entre hijos de dos hermanas; por lo tanto, esa forma de matrimonio no era desconocida.

[76] "El impulso que empuja a la formación de las castas no pierde en modo alguno su fuerza, y puede observarse su práctica en muchos distritos de la India, aun actualmente" (Risley, vol. 1, pág. XXXI).

[77] En la región de Chota Nagpur, Risley observa numerosos ejemplos de procesos, deseados y conscientes entre tribus inferiores, cuyo fin es "brahmanizarse". El sistema de los *gotra* es imitado y tomado en préstamo. Esas tendencias ya existían en la época de Manú (Risley, vol. 1, págs. XV-XVIII; Karandikar, pág. 222).

Capítulo XXVI

LAS ESTRUCTURAS ASIMETRICAS

Sin embargo, si se desea encontrar vestigios conservados de condiciones antiguas conviene dirigirse, en particular, hacia el sur de la India. Ahora bien, desde el punto de vista del estudio de las estructuras elementales, a las que quiere limitarse este estudio, la India —y en especial el sur de la India— presenta un interés excepcional, y con un doble derecho: en primer lugar, a causa de la frecuencia del matrimonio entre primos cruzados; luego, porque allí se encuentran, una al lado de la otra, las tres modalidades conocidas de esa forma de matrimonio: matrimonio con la prima cruzada bilateral, matrimonio con la hija del hermano de la madre, matrimonio con la hija de la hermana del padre.

En la primera parte de este trabajo comprobamos que una estructura de parentesco, regida por una ley de intercambio restringido, se expresa inmediatamente en el matrimonio preferencial entre primos cruzados bilaterales. La segunda parte mostró que una estructura elemental de parentesco, regida por una ley de intercambio generalizado, se expresa, también inmediatamente, en el matrimonio preferencial entre hijo de hermana e hija de hermano (matrimonio con la hija del hermano de la madre); al mismo tiempo, empero, el examen de las costumbres matrimoniales y de la terminología de parentesco mostró que si este último sistema se presenta bajo formas lo bastante *simples* como para que pueda aislárselas, nunca se lo encuentra bajo una forma rigurosamente *pura*, y siempre está mezclado con un elemento heterogéneo, irreductible a la ley de intercambio generalizado y que presenta, por lo menos en la superficie, los caracteres del intercambio restringido.

Podemos esperar que esta dificultad se aclare mediante el estudio de una amplia región del mundo donde los dos sistemas se presentan yuxtapuestos. Al mismo tiempo, ello plantea otros problemas que mantienen una relación íntima con el que acaba de señalarse. En efecto, todavía no encontramos, por lo menos en un plano teórico, la tercera de esas modalidades del matrimonio entre primos cruzados, de la cual la India presenta una ejemplificación frecuente: el matrimonio con la prima cruzada patrilateral. Ahora bien, si se admite, tal como pensamos haberlo demostrado, que el intercambio restringido y el intercambio generalizado constituyen dos sistemas simples (vale decir, que no pueden explicarse en función de otros sistemas) es posible interpretar de dos modos diferentes la asociación estrecha de las tres modalidades del matrimonio de los primos cruzados. O bien el matrimonio con la prima cruzada patrilateral es el producto de una suerte de fisión del intercambio restringido, resultante de su contacto con el intercambio generalizado, o bien

constituye un tercer tipo específico de reciprocidad, irreductible tanto al intercambio restringido como al generalizado, y que debe definirse por sus caracteres propios, al lado, e independientemente, de los otros dos tipos. En el primer caso, se admitirá que el intercambio restringido (que, no lo olvidemos, es la forma bilateral de la reciprocidad) de algún modo eclosiona ante la cercanía de esta forma unilateral constituida por el intercambio generalizado: la modalidad matrilateral es aislada, atraída y asimilada; la modalidad patrilateral sólo subsiste bajo una forma independiente porque es irreductible. Si la segunda hipótesis es correcta, deberemos reconocer que nuestro análisis es incompleto y detenernos en la definición del tercer tipo.

Es preciso hacer una observación preliminar: en cierto sentido, la fisión del intercambio restringido siempre se produce. Por ejemplo, en una organización dualista exogámica todos los miembros masculinos de una mitad y todos los miembros femeninos de la otra, son primos bilaterales teóricos; pero no lo son del mismo modo. Dados dos individuos, verosímilmente siempre podrán detectarse vínculos matrilaterales y patrilaterales, y no se desprende de ello que esos dos individuos sean parientes en las dos líneas, en el mismo grado. De hecho, se encontrará una proporción considerable de sujetos, primos cruzados bilaterales sin duda, pero situados en el primer o segundo grado de una línea y en el tercero, cuarto o quinto de la otra. A veces, el alejamiento en una línea será lo suficientemente grande como para que prácticamente se la deje de lado. Por ello, la regla del intercambio restringido debe formularse de modo circunstancial: prescribe el matrimonio con la prima cruzada que es hija del hermano de la madre y *al mismo tiempo* hija de la hermana del padre, o bien con la prima cruzada, que es *indiferentemente* hija de uno o de la otra. Los términos deben entenderse en sentido clasificatorio. Entonces todo sistema de intercambio restringido incluye, sin alteración de su naturaleza, cierto coeficiente de fisión que puede considerarse normal y que, para cada grupo, podría calcularse en función de la costumbre matrimonial y de la estadística demográfica. Mientras esta fisión permanezca, por así decirlo, neutra —vale decir, mientras los dos tipos de primos unilaterales se consideren como sustitutos, equivalentes entre sí, de los primos bilaterales—, puede considerarse que el fenómeno carece de importancia desde el punto de vista del análisis teórico.

Cuando hablamos de fisión del intercambio restringido pensamos en un fenómeno de otro tipo; se trata de algún modo, de una fisión electiva: vale decir que el grupo, en vez de aceptar pasivamente los sustitutos, a los equivalentes, que son subproductos del funcionamiento mecánico del sistema, buscan, por propia voluntad y de modo sistemático, un tipo de primos con exclusión del otro. Se recordará que esa fisión electiva se halla latente en ciertos sistemas australianos que, conformes con el modelo del intercambio restringido, afirman sin embargo una marcada preferencia por la prima matrilateral verdadera (kariera). Esos sistemas de intercambio restringido resultan entonces afectados por un coeficiente determinable de intercambio generalizado. No obstante, a la inversa de lo que podría sugerir un análisis superficial, de esta forma de fisión jamás resulta una igual preferencia por los

dos tipos, sino más bien lo contrario; la preferencia de uno implica la exclusión del otro. Al buscar para uno primas matrilaterales, no por ello se liberan primas patrilaterales para el otro; puesto que son los mismos individuos quienes, según la perspectiva con la cual se los enfoque, son primos matrilaterales de *D* y primos patrilaterales de *B*. En otros términos, un primo bilateral no es el resultado de la suma de dos primos unilaterales; es un solo individuo.

Si esos miembros de un sistema de intercambio restringido inauguran una preferencia por cierto tipo de primos, no ponen entonces a disposición el otro tipo; progresivamente, obligan a todos los demás miembros del grupo a conformarse con su elección. La tendencia de un sistema de intercambio restringido a la asimetría jamás puede entonces llevar a una fisión, sino sólo a una conversión. Esta conversión se manifiesta en la generalización del matrimonio preferencial con una u otra prima unilateral, para el grupo considerado en su conjunto. Este análisis, algo obtuso, conduce a una conclusión importante: no puede concebirse la fisión del intercambio restringido que se produce bajo la influencia de factores mecánicos, de tal modo que reduzca un grupo que practica el matrimonio bilateral a dos grupos que practican respectivamente las dos formas de matrimonio unilateral. La fisión nunca es real; sólo puede ser ideológica. Si existe, no podría ser en el grupo, sino en el espíritu de los miembros del grupo y, para un grupo dado, debe actuar sólo en un sentido. La hipótesis de la fisión implica entonces: 1) que algunos grupos de intercambio restringido hayan pasado al matrimonio patrilateral y algunos al matrimonio matrilateral; 2) que ese pasaje se haya producido en función de una oposición lógica, consciente o inconscientemente concebida por el espíritu indígena, entre los dos tipos de primas unilaterales. Entonces nuestra primera hipótesis nos lleva a una explicación, en el tiempo y en el espacio, de las relaciones teóricas sobre las que se funda la segunda.

Este planteo del problema es confirmado por los hechos. Si las dos modalidades unilaterales del matrimonio entre primos cruzados fueran el resultado automático de una fisión de la forma bilateral, debería esperar encontrar a ambas aproximadamente con la misma frecuencia. Ahora bien, nada de esto sucede; todos los especialistas en la India, por lo contrario, señalaron que el matrimonio matrilateral era sin duda más frecuente que el matrimonio patrilateral. ¿De qué orden es esa diferencia?

Por ejemplo, tomemos la tabulación de las reglas del matrimonio entre primos cruzados en la India según la compiló Frazer.[1] Sobre un total de 16 grupos, 14 se inclinan claramente hacia el matrimonio con la prima matrilateral. Son los gowari, agharia, andh, bahna, kaikari, kharia, kohli, chandknahe, kurmi, mahar, maratha, chero, iraqi, kunjra. Un grupo manifiesta predilección por la hija de la hermana del padre: los gond; otro grupo, los

[1] Frazer, op. cit.

golla, practica las dos formas, pero sin embargo acentúa el matrimonio con la prima patrilateral.

Rivers, en el Apéndice de su célebre artículo *The Marriage of Cousins in India*,[2] señala que el matrimonio con la hija del hermano de la madre es general en el país Telugu, donde se lo conoce con el nombre de *menarikam* y en Malabar, Cochin, Travancore, donde los mismos brahmanes lo adoptaron. Varios grupos brahmanes de los países de lenguas telugu y canari hicieron otro tanto. Dejando de lado a los madras, existe la misma forma de matrimonio entre los kinga vellalla, los kunnavan, los kondh y los kallan, quienes practican también el matrimonio bilateral. En Bengala prefieren el matrimonio matrilateral los kaur y los karan, a los que debe añadirse los chero, los iraqi y los kunjra de las provincias del noroeste; estos dos últimos grupos prohíben formalmente el matrimonio con la hija de la hermana del padre. Dice Rivers que este último tipo es "menos frecuente"; sólo existe, y de modo poco habitual, bajo una forma preferencial que lo distingue nítidamente del matrimonio bilateral, señalado para 13 grupos madras de las Provincias Centrales y del noroeste de Bombay y de Bengala.

Hodson hizo un cuadro de los grupos que permiten el matrimonio bilateral y de aquellos que sólo autorizan el matrimonio con la hija del hermano de la madre. La primera categoría comprende 50 nombres; la segunda, 63. Sin embargo, sólo se examinan Bombay y las Provincias Centrales; para apreciar plenamente el predominio del matrimonio matrilateral es necesario considerar que en el sur de la India, "tierra clásica del matrimonio de los primos cruzados", amplios grupos, tales los kuruba y los komati, prescriben esta forma de matrimonio; [3] incluso en el norte de la India, aparece el matrimonio matrilateral entre los chero, baiga, gidhiya, karan, kaur, birhor y bhotia; por otra parte, con detalles que acercan estos últimos sistemas a los del Tíbet, Assam y Birmania.

El cuadro más reciente de Karandikar [4] presenta 42 grupos del sur de la India y de las Provincias Centrales que practican el matrimonio entre primos cruzados. Todos afirman una preferencia matrilateral con excepción de diez (7 bilaterales y 3 patrilaterales). Entonces no existe duda alguna respecto de que el matrimonio con la hija del hermano de la madre es, con mucho, el más frecuente.

Esta preponderancia ya basta para persuadir de que el matrimonio de los primos cruzados en la India no puede ser más que un subproducto de la organización dualista, a la inversa de lo que Rivers, por lo menos, se sintió tentado a admitir.[5] Recientemente, Koppers retomó este aspecto de la cuestión y contribuyó notablemente a mostrar, siguiendo a Niggemeyer,[6] el carácter

[2] Ibíd., págs. 626 y sigs.

[3] T. C. Hodson, *Notes on the Marriage of Cousins in India*, loc. cit., págs. 168-171.

[4] Karandikar, loc. cit.

[5] W. H. Rivers, op. cit., pág. 623.

[6] Totemismus in Vorderindien, *Anthropos*, XXVIII, 1933.

seudomórfico de las divisiones indias en mitades.[7] Niggemeyer había sugerido que, en toda región donde se encontraba, en la India, una división del grupo en "Grande" y "Pequeño", "Superior" e "Inferior", etc., se estaba en presencia de una distinción fundada en la identificación, más o menos completa, de dos grupos al hinduismo. En efecto, esas seudomitades, por lo común, son endógamas. Sin duda, existen por lo menos tres grupos con mitades exógamas: los korava, los bili magga de Mysore y los janappan de Madras. La organización de los janappan y de los bili magga no es del todo clara,[8] pero la de los korava merece ser descripta. Los korava se dividen en tres secciones, las dos primeras tienen la reputación de componerse de korava puros y la tercera de indígenas casados fuera de la casta y de su descendencia. Esas tres secciones se distribuyen en dos mitades exogámicas que se llaman respectivamente *Pothu* y *Penti*, vale decir, "macho" y "hembra". De las tres secciones, la primera es *Pothu*; la segunda y la tercera, *Penti*. Ahora bien, Thurston agrega que "los pothu se consideran como los descendientes de hombres en búsqueda de esposas y los penti como los descendientes de hombres en búsqueda de maridos para sus hijas".[9] Esta simetría desmiente toda posible interpretación del sistema como una organización dualista; los *pothu* y los *penti*, "yernos" y "suegros", reproducen la división característica de los sistemas de intercambio generalizado.

Interpretamos del mismo modo el seudodualismo de los gond de Bastar.[10] En esas condiciones resulta significativo que los bhūiyā de Orissa, que practican la exogamia de aldea, se dividan en *kutumb*, o aldeas cuyos miembros no pueden casarse entre sí y en *bandhu*, aldeas en las que pueden hacerlo,[11] ya que la organización social de los bhūiyā es armónica, patrilineal y patrilocal, y *bandhu* designa a los padres maternos; [12] hay allí una doble razón para deducir la existencia de un sistema de intercambio generalizado.

El dualismo aparente de los munda no es menos ilusorio. Cada aldea munda se divide en dos grupos o *khut*, que se llaman respectivamente *paharkhut* y *mundakhut*: uno proporciona el jefe espiritual, el otro, el jefe temporal; uno se considera como "mayor", el otro, como "menor"; uno como superior, otro como inferior. Los dos *khut* de una aldea pertenecen al mismo clan o *kili*, tienen el mismo tótem y no pueden casarse entre sí. El matrimonio sólo puede realizarse entre *khut* que provengan de aldeas y clanes diferentes y conforme con las siguientes reglas: si un matrimonio se produjo entre dos *khut* que corresponden a dos aldeas diferentes, se autorizan matrimonios del mismo tipo dentro de los límites de la misma generación, pero resulta una prohibición para las generaciones siguientes, la que tendrá validez mientras

[7] W. Koppers, India and the Dual Organization, *Acta Tropica*, vol. 1, Basilea, 1944.

[8] E. Thurston, *Castes and Tribes*..., op. cit., vol. 1, pág. 240 y vol. 2, pág. 448.

[9] Thurston, vol. 3, pág. 450.

[10] Cf. capítulo XXIV.

[11] Koppers, op. cit.; Sarat Chandra Roy, The Hill Bhūiyās of Orissa. *Man in India*, 1935.

[12] Cf. capítulo XXV.

vivan las primeras parejas y mientras los dos *khut* conserven relaciones sociales derivadas del intermatrimonio. A la inversa, si se produjo un matrimonio entre *paharkhut* de una aldea y *mundakhut* de otra, ese tipo de matrimonio se prohíbe para la generación siguiente, mientras se permiten el matrimonio entre dos *paharkhut* y entre dos *mundakhut*.[13] Esas reglas singulares pueden expresarse por la siguiente fórmula en la que M designa el matrimonio, 1, 2, 3, las generaciones sucesivas, y p y m respectivamente los dos tipos de *khut*:

$$M_3\,(p = m) = f\left[M_2 \begin{matrix}(p = p)\\(m = m)\end{matrix}\right]$$

$$f\left[M_2 \begin{matrix}(p = p)\\(m = m)\end{matrix}\right] = f\left[M_1\,(p = m)\right]$$

Existe la tentación de interpretar el sistema como un sistema aranda. Teóricamente, eso sería posible (por matrimonio con la hija del hijo o de la hija, del hermano de la madre de la madre, o de la hermana del padre del padre) si no supiéramos que durante la duración del matrimonio entre dos *mundakhut*, el *paharkhut* de una aldea puede contraer matrimonio con uno o con otro *khut* de la otra aldea, y la recíproca, lo que excluye la posibilidad de que una dicotomía matrilineal se superponga a la doble dicotomía patri-

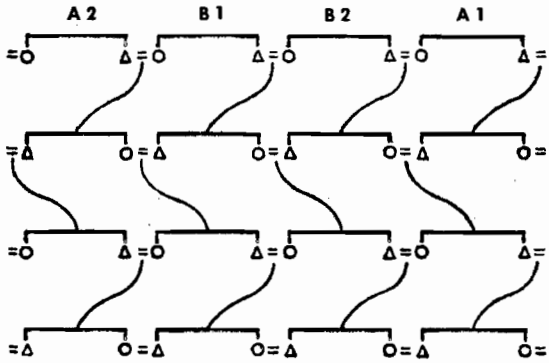


FIG. 80. — A, B designan a los *khut*; 1, 2, a las aldeas o sus clanes.

lineal en *khut* y en *kili*. En esas condiciones, la interpretación más simple es la de un sistema primitivamente fundado en el matrimonio con la hija de la hermana del padre, como lo muestran las figuras 80 y 81. Aquí también nos encontramos en presencia de un seudodualismo que, esta vez, abarca un sistema de matrimonio patrilateral. Entonces los casos examinados sugieren

[13] Koppers, op. cit., págs. 81-83; *Encyclopaedia Mundarica*, vol. VIII, págs. 2333-2380.

que el matrimonio con la hija del hermano de la madre, y el matrimonio con la hija de la hermana del padre, representan dos formas específicas, y que el dualismo aparente de ciertas sociedades indias se explica por consideraciones religiosas, como lo creen Niggemeyer y Koppers, o bien como el resultado de la convergencia accidental, en casos precisos y limitados, de estos dos tipos de matrimonio, existentes en estado actual o latente.

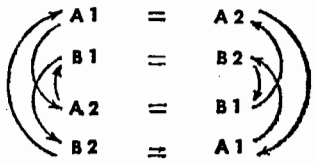


FIG. 81. — Matrimonio munda, transcripto en términos del sistema aranda.

También deben considerarse hechos de otro tipo que se hallan en la base de la hipótesis de Rivers en favor de un antiguo dualismo en la India. Rivers, sin duda, abandonó ulteriormente esta interpretación, por lo menos en parte, para adherirse a la interpretación económica de Richards[14] que, por cierto, no resulta más satisfactoria.[15] Pero son los hechos mismos los que requieren atención.

Se trata de la relación, particularmente íntima, que se encuentra en la India entre el sobrino y el hermano de la madre, sobre todo en ocasión del matrimonio del primero. Frazer dice a propósito de los kallan de lengua tamil y de algunos telugu: "A falta de una prima del tipo requerido, un hombre debe casarse con su tía o con su sobrina, u otra pariente cercana." [16] Incluso en algunos casos, el matrimonio con la hija de la hermana se sustituye, o se prefiere, al matrimonio con la prima cruzada. En muchos grupos que practican el matrimonio con la prima cruzada, como los vallamba, los konga vellala, etc., en caso de que el joven marido no pueda, dada su edad, dar niños a su mujer, su hermano, su padre o su tío lo reemplazan en esa función. En los korava, koracha o yerukala del sur de la India, el hermano de la madre tiene la costumbre de reclamar la hija de su hermana para su hijo: "El valor de la esposa es fijado en 20 pagodas, y el derecho del tío materno a las dos primeras hijas de su hermana es fijado en 8 pagodas que se restarán de las 20 del siguiente modo: si todavía ejerce su derecho preferencial y hace casar a sus propias sobrinas con sus propios hijos, paga por cada una sólo 12 pagodas, y del mismo modo, si renuncia a su derecho, porque no tiene hijos o por cualquier otra razón, recibe 8 pagodas de las 20 que paga a los padres de la hija cualquier otro pretendiente que se case con

[14] Rivers, artículo Marriage, en *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 1915; Richards, Cross-cousin Marriage in South India, *Man*, vol. 14, 1914.

[15] Cf. capítulo IX.

[16] *Folklore in the Old Testament*, vol. 2, pág. 105.

ellas." [17] Sin embargo, en los mismos korava, el tío no está obligado a entregar a sus sobrinas en matrimonio a sus hijos. Puede casarse él mismo con ellas: "En esta tribu, como en muchas otras del sur de la India, un hombre tiene el derecho de casarse con su sobrina, pero siempre a condición de que ella sea la hija de su hermana *mayor*; en cuanto a la hija de su hermana *menor*, no puede tomarla como esposa, a menos que él sea viudo." [18] Esta preferencia por la sobrina, que a veces es mayor que la preferencia por la prima cruzada, es especialmente marcada en los dravidianos de lengua telugu. Sobre todo se la encuentra en las castas de lengua telugu o canari de Mysore, con la consecuencia de que las sobrinas desposadas por su tío pasan, respecto del hijo de este tío, del status de primas cruzadas al de hermanas de la madre y así se vuelven cónyuges prohibidas. Los sanyasi, casta de mendigos ambulantes de lengua telugu, sólo autorizan el matrimonio con la prima cruzada cuando no es posible el matrimonio con la sobrina.[19] Los holeya y los madiga, de Mysore, que son dos grupos particularmente primitivos, prohíben formalmente el matrimonio con las primas paralelas, identificadas con los hermanos y hermanas. La misma identificación se encuentra en los golla, casta ágrafa de Mysore, que considera el matrimonio entre primos paralelos como una forma de incesto; en los devanga, casta de tejedores de Mysore; en las castas del grupo lingüístico kannada, como los kappiliyan y los annupan; y, por fin, en los grupos de lengua oriya que no son dravidianos. Ahora bien, por lo menos los dos primeros grupos preconizan los matrimonios siguientes, en orden de preferencia: en primer lugar, la hija de la hermana mayor; luego, la prima cruzada patrilateral y, en ausencia de ella, la matrilateral; por fin, y en ausencia de los tres primeros tipos, la hija de la hermana menor. Entonces el matrimonio de los primos cruzados aparece intercalado entre dos formas de matrimonio avuncular. No es dudoso que, en la India, así como en otras partes en América del Sur, las dos formas están íntimamente asociadas.

No sólo los hechos de este orden llamaron la atención de Rivers. En efecto, cuando éste señala: "Un estudio atento mostraría que la relación entre el tío y el sobrino, en el momento del matrimonio, es un rasgo muy especial de la sociedad dravidiana", piensa en otros fenómenos; éstos se refieren a la asistencia, particularmente estrecha, que recibe el sobrino del tío en ocasión de su matrimonio, "vale decir, precisamente, en esas ceremonias donde podría esperarse verlo desempeñar un papel principal, si la relación entre tío y sobrino fuera una supervivencia del sistema de matrimonio".[20]

En algunas tribus como los koi, yerkala, paraiyan, esas relaciones todavía coexisten junto con el matrimonio de los primos cruzados. En otras, como los tiyyan e idaiyan, donde el matrimonio de los primos no existe —o se ha

[17] J. Short, *The Wild Tribes of Southern India.* Citado por Frazer, vol. 2, pág. 109.

[18] Ibíd., pág. 109; compárese con la diferenciación entre la hermana mayor y la hermana menor en el caso de los matrimonios consanguíneos (cf. capítulo I).

[19] Ibíd., pág. 144.

[20] Rivers, op. cit., pág. 613.

abandonado— el tío, sin embargo, tiene derecho a una compensación en el momento del matrimonio de su sobrino. Muchas veces se interpretaron esas costumbres y otras semejantes como supervivencias del derecho materno, y Rivers no descarta del todo esta interpretación que Lowie debía criticar de modo tan decisivo algunos años más tarde.[21] Sin embargo, la juzga insuficiente a causa de la intervención similar, en muchos casos, de la hermana del padre o de su marido. Por ejemplo, ¿cómo comprender la intervención del marido de la hermana del padre (del novio) en el matrimonio iraqi, si no se recurre a una reglamentación anterior, que hace del hermano de la madre, a la vez, el marido de la hermana del padre, tal como sucede en un sistema de matrimonio entre primos cruzados bilaterales? [22] Entonces es necesario admitir que, según las regiones del mundo que se consideren, la relación especial entre el tío y el sobrino pueden tener orígenes diferentes. Estaríamos en presencia de uno de "esos casos de instituciones de orígenes múltiples" que Rivers considera como "siendo la regla en sociología".[23] Cuando se encuentra esa relación asociada con la filiación matrilineal, presente o en estado de vestigio, puede verse allí un aspecto del papel que corresponde por derecho al tío como protector natural de su sobrino; pero, en la India, donde la filiación matrilineal tiene un área de distribución mucho más limitada que el matrimonio de los primos cruzados y donde comenzó a desaparecer en fecha mucho más antigua que él, hay probabilidades de que el papel del tío materno sea una supervivencia del segundo fenómeno, más que del primero. Entonces ese rol especial debería explicarse como la expresión, o la supervivencia, del carácter de suegro potencial, propio del tío materno.[24]

La tesis de Rivers tendría una cierta fuerza si se pudiera establecer una correlación rigurosa entre, por una parte, el matrimonio patrilateral y el matrimonio matrilateral y, por la otra, la intervención, en el matrimonio, del marido de la hermana del padre y del hermano de la madre. Si existiera esa correlación sería difícil no concluir que es el suegro potencial quien, en cada caso, hace su aparición. No obstante, no sucede así: en lo que concierne precisamente a los iraqi, sobre los que se basa Rivers, él mismo señala sin dejar lugar a dudas, que se casan con la hija del hermano de la madre, lo que hace que la intervención del marido de la hermana del padre (diferente del hermano de la madre, según la hipótesis) resulte inexplicable, a menos que se recurra —como se ve obligado Rivers, pero sin prueba alguna— a una etapa de matrimonio bilateral más antigua y hoy desaparecida.[25] ¿Y cómo se razonará en el caso de los katchin? Se recordará que poseen un sistema simple de intercambio generalizado; ahora bien, en la ceremonia del matrimonio se ve intervenir, de modo simultáneo, al hermano de la madre *de la novia* y a la hermana del padre *del novio,* cuyo matrimonio, sin em-

21 R. H. Lowie, *The Matrilineal Complex,* loc. cit.
22 Rivers, op. cit., pág. 615.
23 Rivers, The Father's Sister in Oceania, *Folklore,* vol. 21, 1910, pág. 57.
24 Rivers, *Marriage of Cousins in India,* op. cit., págs. 616-617.
25 Ibíd., pág. 615.

bargo, el sistema prohíbe absolutamente; además, el hermano de la madre del novio (que al mismo tiempo es el padre de la novia) no desempeña rol alguno en el matrimonio; en verdad, ni siquiera puede estar presente en la ceremonia matrimonial. El carácter simétrico de la estructura que une entre sí a los novios, a la hermana del padre de uno y al hermano de la madre del otro, en ausencia de toda posibilidad de acumulación de funciones, resulta, de modo manifiesto, la clave de la situación (fig. 82).

Añadamos que vemos intervenir, según los casos, a la hermana del padre o al marido de ésta; la interpretación de Rivers explicaría, en rigor, el segundo caso; pero resulta impotente para el primero. Por lo contrario, se

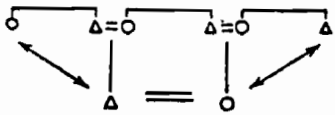


FIG. 82

puede comprender que, al ser la hermana del padre siempre el personaje esencial, sea su marido quien la represente y actúe en su lugar en sociedades donde está fuertemente consolidada la preponderancia masculina.

Nos conformaremos con formular rápidamente otras varias objeciones que se imponen. Rivers interpreta como vestigios de filiación matrilineal (o como hechos idénticos a los que podría esperarse de ese modo de filiación) fenómenos respecto de los que, desde entonces, Radcliffe Brown mostró (y fundándose, por lo menos en parte, en los mismos datos, puesto que, junto con la India, Rivers nombra a las islas Fidji) que deben correlacionarse con un régimen de filiación patrilineal.[26] También parece considerar como algo establecido que la actitud característica entre el yerno y el suegro es una relación de asistencia recíproca. Se sabe que no es así y por una doble razón: en los naga, que practican el matrimonio de los primos cruzados, el tío materno, suegro potencial, es afectado por una temible prohibición; a la inversa, en múltiples grupos africanos, melanesios y americanos, que practican o no el matrimonio de los primos, existe oposición y no paralelismo entre, por una parte, la actitud respectiva del sobrino y del tío y, por otra, la del suegro y del yerno. En un caso se encuentra solidaridad y afecto; en el otro, reserva y violencia. Si los hechos señalados por Rivers fueran vestigios de un antiguo sistema de matrimonio bilateral entre primos cruzados, habría una singular contradicción entre el rol desempeñado por el tío materno de la novia (su suegro potencial) en el momento del matrimonio y la actitud de la mujer india respecto de su suegro: ésta se expresa por la raíz *vij*, cuyo

[26] A. R. Radcliffe Brown, The Mother's Brother in South Africa, *The South Africa Journal of Science*, vol. 21, 1924.

sentido general es "temblor", y también se aplica a la reacción de los hombres frente al rugido del león o a la de los pájaros frente al halcón o a los sentimientos del monje que olvidó a Buda.[27]

Sin embargo, existe una dificultad infinitamente más grave, puesto que la relación especial de ternura o de temor, que existe en muchas culturas entre el sobrino y el tío materno, fascinó hasta tal punto a los sociólogos que, a menudo, se lanzaron sobre ella como el toro sobre la capa del matador, sin preocuparse por la naturaleza exacta de la realidad que abarca, y se sospecha que Rivers fue víctima de esa imprudencia. Aquí no nos ocuparemos de la cuestión del tío materno en su conjunto; esbozamos su solución en otro trabajo.[28] Sólo recordemos que Lowie estableció que la relación avuncular se presenta tanto en régimen patrilineal como en régimen matrilineal; que Radcliffe Brown la disoció en dos formas diferentes, y que nosotros mismos sugerimos que en esas dos formas a su vez debían distinguirse cuatro modalidades. Además es necesario señalar un caso especial, del que la India y América del Sur ofrecen ejemplos característicos: el caso en que el matrimonio de los primos cruzados se asocia con un privilegio matrimonial del hermano de la madre sobre la hija de la hermana, ya que el tío materno es entonces un suegro actual o potencial, porque se case con la hermana del sujeto o porque el tío materno de la mujer sea, al mismo tiempo, el marido de la hermana de esta última.

Ya citamos ejemplos indios de grupos que practican esta forma de matrimonio y a la que, en ciertos casos, incluso prefieren en vez del matrimonio de los primos cruzados. Dicha forma está ilustrada en muchas costumbres; así en los korava: "un hombre puede casarse con la hija de su hermana y, cuando entrega a su hermana en matrimonio, espera de ella que produzca una esposa para él. En consecuencia, el marido de su hermana paga sólo 7-8-0 Rs. sobre los 60 del precio normal de la novia, en el momento del matrimonio, y 2-8-0 Rs. suplementarias, cada año, hasta que su mujer tenga una hija".[29] La terminología de parentesco señala el carácter del cuñado, actual o potencial, que ocupan, en los korava (que también practican el intercambio de las hijas) los dos tíos maternos: "En el arreglo definitivo del noviazgo, la familia del novio se informa para saber si la novia tiene un tío materno al que debe pagársele el precio... Pero, de hecho, jamás se paga la totalidad de la suma. A veces se efectúan algunos pagos; más a menudo, este dinero es motivo de muchas peleas. Sin embargo, si las dos familias están en buenos términos y si el marido goza de la hospitalidad del tío materno de su mujer, por lo contrario, es común que uno diga al otro después de beber: "Escucha cuñado, hoy te pagué dos madras, entonces descuéntalas del *vōli* (precio de compra)."[30] El término de cuñado, utilizado aquí por el marido

[27] A. K. Coomaraswamy, Samvega "Aesthetic Shock", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 7, 1943, pág. 174.

[28] *L'Analyse structurale en linguistique et en anthropologie*, op. cit.

[29] Thurston, op. cit., vol. 3, págs. 486-487.

[30] Ibíd., pág. 478.

para dirigirse al tío materno de su mujer, expresa una relación de parentesco que puede ser actual o no, pero que está implicada, en el sistema, como una virtualidad permanente. Es verosímil que la regla mencionada más arriba, y según la cual un hombre puede casarse sólo con la hija de su hermana mayor, pero no con la hija de su hermana menor, tenga como fin evitar el conflicto posible entre el padre y el hijo, y así la sobrina proveniente de la hermana menor queda disponible para su primo cruzado matrilateral, conforme con la reglamentación del matrimonio en vigencia entre los korava.

Entonces encontramos dos tipos de relaciones entre el tío y el sobrino. Por una parte, está la asistencia proporcionada por el tío a su sobrino en ocasión del matrimonio y, por otra parte, el privilegio matrimonial del tío materno sobre la hija de su hermana, que también inicia para él un tipo especial de relaciones con su sobrino matrilateral. Ahora bien, si está permitido, por lo menos teóricamente, vincular las relaciones del primer tipo con la filiación matrilineal, ello es evidentemente imposible para el segundo:

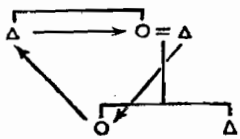


FIG. 83

puesto que el tío materno se encontraría llevando el mismo nombre, o pertenecería al mismo grupo exogámico (por lo menos a la misma mitad) que la hija de su hermana y, en consecuencia, no podría casarse con ella. Por esta razón, los nayar matrilineales lo prohíben de modo expreso. El privilegio matrimonial del hermano de la madre sobre la hija de la hermana sólo es concebible bajo un régimen de filiación patrilineal o bajo un régimen que no implica aún una forma sistemática de filiación; los indígenas brasileños lo justificaban ante los misioneros del siglo XVI mediante una teoría unilineal de la concepción, que reservaba sólo para el padre la función activa.[31] Por lo contrario, estos dos tipos de relación, a menudo coexistentes y que, cuando se invoca la filiación, aparecen marcados con caracteres contradictorios, se apoyan armónicamente cuando se los interpreta a la luz de la estructura de intercambio, que se halla en la base del matrimonio avuncular, tanto como en la del matrimonio de los primos cruzados.

En efecto, existe una estructura de reciprocidad más simple aún que la establecida entre dos primos cruzados: es la que resulta del reclamo que un hombre, que cedió a su hermana, puede formular sobre la hija de esta hermana (fig. 83).

Ante la ausencia de una hermana proporcionada en intercambio por el nuevo cuñado la hija de la hermana es la primera compensación posible para

31 C. Lévi-Strauss, *The Social Use of Kinship Terms...*, op. cit.

la cesión de una hermana. Esta relación es, a menudo, muy clara para el pensamiento indígena: es así que en Papuasia oriental, donde reina la filiación patrilineal, los hombres deciden los matrimonios habitualmente sobre la base de un intercambio de hijas. Si uno de los *partenaires* no tiene hija o hermana no casada para dar en cambio en el momento del arreglo del contrato, deberá verosímilmente comprometerse a proporcionar la primera de sus futuras hijas.[32]

Incluso en el caso en que el intercambio de las hermanas fue practicado en la generación superior, nada impide que se prosiga y se prolongue, entre los dos hombres que intercambiaron sus hermanas, en un cambio de hijas. Pero siempre hay dos tipos de hombres que tienen autoridad virtual sobre la misma mujer: su padre y su hermano. Entonces, tenemos inmediatamente cuatro esquemas posibles de reciprocidad: intercambio de las hermanas por o para los hermanos, sea en la generación mayor o en la menor; intercambio de las hijas por los padres; por fin, intercambio de una hermana por una hija o de una hija por una hermana. Por otra parte, los cuatro esquemas pueden coexistir, pues un hombre no está limitado a tener una sola hija o una sola hermana, y puede tener varias, y nada impide que ellas sean intercambiadas según modalidades diferentes.

Si, como en el esquema de la figura 83, el hermano de la madre reclama la hija de su hermana, inmediatamente se sitúa en una posición deudora respecto de su sobrino; puesto que por este hecho, el sobrino se encuentra privado de mujer para intercambiar con el fin de procurarse una esposa.

El doble derecho que se inicia, en las estructuras elementales de reciprocidad, en provecho del tío sobre la sobrina y del primo sobre la prima, puede entrar en conflicto como ya lo señalamos en el caso del matrimonio con la prima cruzada bilateral. Puesto que, en ese caso, sucede que un hombre y su hijo reclaman la misma mujer. Se produce lo mismo en el caso del privilegio del tío sobre la sobrina matrilateral y del primo sobre la prima cruzada patrilateral. Más adelante citamos ejemplos de situaciones semejantes tomadas de los korava, koracha o yerukala del sur de la India. Pero también el tío puede compensar su situación deudora de dos modos: o bien cede a su sobrino una de sus mujeres, o bien le confiere un derecho de herencia sobre su mujer después de su muerte, como sucede a menudo en Africa; [33] o bien

[32] A. P. Lyons, Paternity Beliefs and Customs in Western Papua. *Man*, vol. 24, núm. 44, 1924.

[33] Y también en Siberia y sobre la costa noroeste de América del Norte. Es notable que en esas dos regiones —y por la razón que se termina de señalar— el tío y el cuñado representen el mismo tipo de riesgos y de acontecimientos. Con el mismo derecho, y del mismo modo, representan el elemento peligroso de la vida de los aleutes. (V. Jochelson, *Aleutian Ethnographical and Linguistic Material*, mss. en la New York Public Library; cf., en particular, cuentos números 6, 12, 13, 17, 24, 39, 49, 54, 58, 65); en los cuentos tlingit, el tío materno teme continuamente a su sobrino, el rival en el amor de su mujer más joven y busca matarlo (J. R. Swanton, Tlingit Myths and Texts, *Bureau of American Ethnology*, Bulletin 39). Y se repite la misma situación en América del Sur sobre el Xingu (C. Lévi-Strauss, The Tribes of the Xingu, en *Handbook of South American Indians, Bureau of American Ethnology*, vol. 3, Washington, 1948).

le entrega a su hija en matrimonio, vale decir, a la prima cruzada matrilateral. Entonces el intercambio puede producirse entre el sobrino y el tío o, de modo oblicuo, entre dos generaciones sucesivas, y en tal caso el tío renuncia, respecto de su sobrino, al status de hermano de la madre para adquirir un status diferente: el de cuñado, actual o potencial. Este status de cuñado potencial constituye la base común del matrimonio avuncular y de la asistencia proporcionada por el tío al sobrino en el momento del matrimonio; los dos modos son entonces corolarios de la estructura, más fundamental del intercambio.

Las expresiones del párrafo anterior deben entenderse en sentido simbólico y no tienen otro valor que el de las metáforas. En efecto, nada más alejado de nuestro pensamiento que querer explicar el matrimonio con la prima cruzada unilateral como una consecuencia del privilegio avuncular o a la inversa, como Kirchhoff intentó hacerlo para América del Sur.[34] Si los dos tipos de matrimonio existen al mismo tiempo, sólo puede ser en razón de una estructura global del sistema que explique a ambos, y es enteramente indiferente, desde el punto de vista teórico, saber si, en tal o cual grupo dado, se tienen razones para suponer que el padre transfirió su derecho a su hijo, que el tío compensó su deuda mediante la cesión de una hija, o que el padre recurrió, en su provecho, a la esposa potencial de su hijo. Todos esos motivos son contradictorios entre sí y constituyen, a nuestro entender, una visión mitológica de la historia social. Si se supone que operaron en ciertos casos precisos, no existe razón alguna para suponer que esa acción se haya producido en todas partes de una sola forma o en el mismo orden. Las razones últimas de la explicación no pueden buscarse en esa dirección.

Aquí volvemos a encontrar un problema que ya se nos había planteado, a propósito del sistema chino y del sistema miwok cuando estudiamos la relación entre el matrimonio con la prima matrilateral y el matrimonio con la hija del hermano de la mujer. En todos los casos de coexistencia entre "matrimonio paralelo" y "matrimonio oblicuo" no existe contradicción ni oposición —ni relación de causalidad— entre las dos formas de intercambio. El hecho de que un hombre haya recibido a la hermana de otro hombre como esposa, no implica, en modo alguno, que ya no posea derecho a recibir su hija, sino más bien lo contrario, puesto que el hecho de recibir, si acarrea una obligación de dar, implica también un derecho renovado y siempre renaciente a recibir aun más. Como dice Granet, mejor inspirado en este sentido que en su tentativa de deducir el matrimonio oblicuo del matrimonio paralelo (y por otra parte citando a un orador antiguo): "No se debe, con el fin de *festejar con presentes rituales* nuevas relaciones, descuidar antiguas relaciones."[35] Se añadirá este bello comentario de Leenhardt que evoca el

[34] P. Kirchhoff, Verwandtschaftsbezeichnungen und Verwandtenheirat. *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 64, 1932.

[35] M. Granet, *Catégories*, pág. 116.

origen mitológico de las alianzas de los canacos: "En el comienzo hubo el *vibe*, la alianza de Nerhè y de Rheko, uno del tótem Ver, el otro del tótem Iule. Trocaron sus hermanas y podrían considerarse a mano si hubiera existido mercado. Pero este cambio no es un mercado, es un compromiso para el porvenir, un contrato social: el niño que cada uno tendrá de la mujer recibida tomará el lugar que ésta dejó en la casa de su madre; las nuevas vidas se llenarán del mismo modo; alternativamente, de generación en generación..." [36]

En muchos grupos, el matrimonio implica para el yerno una serie de obligaciones interminables; a la inversa, para un hombre, el haber cedido a otro hombre un valor tan esencial como su hermana o su hija, lo compromete a concesiones que se renuevan sin cesar, de modo de asegurar el vínculo de una alianza por la cual ya se sacrificó tanto. Nada más peligroso que ver romperse este vínculo, puesto que en ese caso no habría más recursos. La alianza matrimonial siempre implica una elección: elección entre aquellos con los que uno se alía a la amistad y al socorro de los cuales uno se remite a partir de ese momento y entre aquellos con los que se negó o descuidó la alianza y con quienes se rompieron los puentes. Entonces, en cierto sentido, se es el esclavo de su alianza, puesto que se estableció al precio de la cesión de bienes no renovables o, por lo menos, difícilmente renovables: las hermanas y las hijas. A partir del momento en que se anuda la alianza, se debe hacer todo para mantenerla y desarrollarla. Del mismo modo en que para muchos primitivos, el regalo obliga a nuevos regalos y el bienestar recibido abre un derecho a una serie ininterrumpida de nuevos bienestares, así la ganancia de una hermana confiere una situación privilegiada para obtener también a la hija. La donación o el intercambio de las hijas crea la relación de connivencia; también puede decirse que el vínculo de connivencia, ya establecido por el matrimonio con la hermana, es un título para el ulterior reclamo de la hija.

En todo lugar donde se practique un método simple de intercambio, directo o indirecto, fundado en esas estructuras elementales de reciprocidad que son las cesiones de hermanas y de hijas, la relación de los cuñados o, como preferimos decir, el compadrazgo, posee una importancia peculiarizada por su marcado carácter de ambigüedad. Los cuñados dependen verdaderamente, de modo vital, uno del otro, y esa dependencia mutua puede crear alternativamente, y a veces también simultáneamente, la colaboración, la confianza y la amistad, o bien la desconfianza, el temor y el odio. Las más de las veces el arbitraje entre esos sentimientos opuestos está asegurado por un comportamiento social rigurosamente fijado y por todo un sistema de obligaciones y de prohibiciones recíprocas, en el cual el tabú de los suegros (término que incluye a todos aquellos que se designan, en inglés, como los *in-law* *) es sólo uno de sus elementos.

Sin embargo, el privilegio avuncular, verdadero "compadrazgo del tío", no es más que un elemento de una situación más compleja. Cuando estudia-

[36] M. Leenhardt, *Notes D'Ethnologie Néo-calédonienne*, op. cit., pág. 71.

* Familiares políticos. [*T.*]

mos los sistemas simples de intercambio generalizado (vale decir, aquellos fundados en el matrimonio con la hija del hermano de la madre), señalamos la anormal intervención, en contradicción aparente con la orientación del sistema, del tío materno de la novia.[37] Esa intervención no era acompañada por un rol correspondiente asignado al tío materno del novio. Puesto que, en esos sistemas, el tío materno del novio es el padre de la novia, y es como tal que aparece en el ceremonial del matrimonio (cuando no llega a excluírselo rigurosamente, como sucede en los katchin). En los sistemas de intercambio generalizado, los dos tíos maternos son dos personas nítidamente distintas, que pertenecen a linajes diferentes, y la relación que une a un hombre con su tío materno (y que obliga a este último *a entregarle* a su hija en matrimonio) es totalmente diferente de la que une a una hija con su tío materno (y que permite a este último, para emplear una fórmula simplificada, *obstruir* el matrimonio de su sobrina). En esas condiciones, y cuando se trasladan esas reflexiones a la India, se debe considerar, de modo atento, cierto número de hechos:

1º: De las observaciones comunicadas por Rivers resulta que, según los casos, los dos tíos maternos, el tío del novio solamente o el tío de la novia solamente, intervienen en el ceremonial del matrimonio. Rivers descuidó totalmente esas divergencias.

2º: Entre las diversas modalidades del matrimonio de los primos cruzados, con mucho la más frecuente es la del matrimonio matrilateral (que corresponde entonces al intercambio generalizado).

3º: Cuando se analiza la descripción que dá Rivers de 67 grupos donde el tío materno interviene en el matrimonio, se comprueba que, por lo menos en 32 grupos, el tío del que se trata es *el hermano de la madre de la novia.*[38] Un gran número de casos son inciertos, pero al fundarnos en esa proporción, ya considerable, puede inferirse que la intervención del tío materno de la novia es, por mucho, la más frecuente. La India corrobora entonces la correlación sorprendente, ya establecida por otra parte, entre el intercambio generalizado y el rol de "parte activa" desempeñado por el linaje matrilineal de la novia.

Ahora bien, ese rol de "parte activa" de los parientes maternos, que tanto llamó la atención de Hocart, presenta una expresión mucho más precisa y sistemática en las dos formas de matrimonio del tío con la hija de la hermana y del hijo del hermano con la hija de la hermana (matrimonio con la hija de la hermana del padre). Es necesario dirigirse hacia esas formas desarrolladas de un fenómeno muy general para tratar de lograr una interpretación de las anomalías aparentes del intercambio generalizado. El privilegio avuncular acaba de analizarse. Ahora examinaremos el matrimonio con la prima cruzada patrilateral.

[37] Cf. capítulos XVIII y XXIII.

[38] Rivers, *Marriage of Cousins in India,* op. cit., Apéndice.

Capítulo XXVII

LOS CICLOS DE RECIPROCIDAD

El matrimonio entre primos cruzados presenta dos enigmas: el primero es planteado por la discriminación entre los primos cruzados y paralelos, a pesar de su igual grado de proximidad. Creemos haber proporcionado su solución en la primera parte. Sin embargo, pareciera que sólo hemos contribuido a tornar aun más denso un nuevo misterio, ya que los primos cruzados no están situados siempre y en todas partes sobre el mismo plano, aunque en vista de la solución que aportamos para el primer problema satisfagan las mismas exigencias. Sin duda, son muchos los grupos en que el matrimonio se realiza indiferentemente con la hija del hermano de la madre o con la hija de la hermana del padre. Por otra parte, en ese caso la prima cruzada presenta, de ordinario, ambas características por ser una prima bilateral. Sin embargo, otras sociedades prescriben el matrimonio con la hija de la hermana del padre y lo prohíben con la hija del hermano de la madre, mientras que en otras partes se produce lo contrario. Si se considera la distribución de esas dos formas del matrimonio unilateral, se comprueba que el segundo tipo predomina con mucho sobre el primero. Para nosotros, éste es ya un indicio importante. Incluso en los grupos que poseen sistemas fundados en el intercambio restringido, puede decirse que el linaje del hermano de la madre ocupa un lugar privilegiado.

Aquí interviene el nuevo enigma, porque toda nuestra teoría del matrimonio recurre a una cualidad común, poseída por los primos cruzados, y que los opone, con igual derecho, a los primos paralelos. Ahora bien, no sólo se observa una discriminación entre los primos: esta discriminación penetra en el interior de la categoría, teóricamente homogénea, de los primos cruzados. ¿Acaso fundamos la distinción de los primos entre cruzados y paralelos para quitarle enseguida su fundamento? Si debiera resultar que los dos tipos de primos cruzados difieren tanto entre sí como, en conjunto, difieren de los primos paralelos, la distinción que propusimos entre los dos grupos perdería casi toda su significación.

Esa dificultad está presente desde hace mucho en el espíritu de los sociólogos; éstos difícilmente le perdonan al matrimonio de los primos cruzados, después de haberles éste planteado el enigma de la diferencia entre hijos de colaterales del mismo sexo e hijos de colaterales de sexo diferente, el agregar el misterio suplementario de la diferencia entre la hija del hermano de la madre y la hija de la hermana del padre. Así, luego de decidir que la distinción entre primos cruzados y primos paralelos carecía de significación, generalmente renunciaron a dar incluso una respuesta completamente nega-

tiva a la preferencia por una u otra de las dos primas cruzadas; [1] o bien, cuando lo hicieron, su explicación se fundó en consideraciones a menudo extravagantes.

McConnel sugirió una explicación geográfica y económica para dar cuenta de la divergencia entre los wikmunkan de Kendall Holroyd, en el norte de Australia —que permiten el matrimonio con ambas primas unilaterales, pero nunca con la prima bilateral, y que prefieren a la hija del hermano de la madre— y sus vecinos orientales kandyu, que no toleran más que la hija de la hermana del padre. El vínculo con el clan materno sería más estrecho en las tribus instaladas en la fértil región costera, donde los clanes son más o menos sedentarios, mientras que la vida forestal de los kandyu y sus costumbres de cazadores seminómadas implicarían un debilitamiento de los vínculos interclánicos y un refuerzo de la solidaridad del clan paterno: "una mujer es feliz, por identificarse con el territorio y el clan hereditarios, al entregar su hija al hijo de su hermano".[2]

Elkin explicó esta fantasía al mostrar que la situación, tal como se presenta en el Cabo de York, no puede generalizarse: regiones vecinas, geográficamente análogas a las que McConnel asocia con el matrimonio patrilateral, sólo reconocen el matrimonio matrilateral.[3] Pero el mismo Elkin no se comprometió en una vía menos peligrosa al explicar la preferencia (según él creciente) por el matrimonio matrilateral a partir del deseo de los indígenas de encontrar a una suegra todo lo alejada que fuera posible, "tanto desde el punto de vista geográfico como desde el de los vínculos de parentesco", en razón de la prohibición de los suegros.[4]

Al parecer, para evitar esas explicaciones anecdóticas, sólo quedan dos recursos. A veces, se invocó el pasaje de la filiación matrilineal a la filiación patrilineal, que no resuelve absolutamente nada, sin tener en cuenta el hecho, sobre el que ya insistimos, de que el matrimonio de los primos cruzados no requiere, por su existencia, una teoría unilateral de la filiación. Por otra parte, Frazer sugirió que se recurriera a la rivalidad económica entre el hermano y la hermana, ya que cada uno intenta (y lo logra con diversa fortuna según los grupos) obtener una esposa para su hijo.[5] Así, "un padre está más ansioso por obtener gratuitamente a su sobrina para su hijo, que por entregar a su hija a su sobrino a cambio de nada". Sin embargo, eso sucede en la gran mayoría de los casos, puesto que, según confiesa el mismo Frazer, el matrimonio con la hija del hermano de la madre es el tipo más frecuente. Además, como indicamos, existe el peligro de pensar el matrimonio por intercambio en términos económicos, pues entonces se estaría en pre-

[1] R. H. Lowie, *Traité de sociologie primitive*, op. cit., capítulo II.

[2] U. McConnel, *Social Organization of the Tribes of the Cape York Peninsula*, op. cit., págs. 437-438. Se recuerda que Shirokogoroff formuló una hipótesis análoga a propósito de los tungúes (cf. capítulo XXIII).

[3] A. P. Elkin, Kinship in South-Australia, *Oceania*, vol. 10, págs. 381-383.

[4] Ibíd., vol. 8, pág. 432; *Social Organization in the Kimberley Division*, op. cit., págs. 302-309.

[5] *Folklore in the Old Testament*, vol. 2, págs. 121-125.

sencia de una excepcional victoria feminista, harto rara en las sociedades primitivas y que habría permanecido singularmente inadvertida.

Si se prefiriera siempre un matrimonio a otro, sería aun posible buscar la diferencia secundaria entre los primos cruzados que, sin intervenir en su oposición fundamental en relación con los primos paralelos, explicaría, sin embargo, una distinción subsecuente entre los dos tipos. Sin embargo, una vez más no sucede así: los primos cruzados se consideran a veces como intercambiables y a veces como diferentes, y cuando se los ve como diferentes, no se los considera como tales con el mismo derecho, puesto que los grupos que se relacionan con la prima matrilateral son más numerosos que los que recomiendan el matrimonio con la prima patrilateral. Entonces difícilmente podría reprocharse a los sociólogos el haber estimado que se encontraban en un dominio totalmente arbitrario, o que la explicación —en caso de existir— no podría revelar más que fenómenos históricos contingentes, porque, lógicamente, el problema no parece tener solución alguna. En la medida en que pueda considerarse posible explicar el matrimonio con la prima cruzada bilateral, con exclusión de la prima paralela, en la medida en que entonces se crea poder comprender la razón de la exclusión de la prima bilateral en provecho de una, o de otra prima unilateral, en esa medida podría esperarse resolver el problema de la exclusión constante de una de las primas unilaterales en beneficio de la otra; sin embargo también en esa medida parece imposible encontrar un principio que explique, a la vez, la exclusión de los primos paralelos, el privilegio de los primos cruzados bilaterales, la prohibición de una o de la otra prima cruzada unilateral, y sobre todo, a causa de que, toda vez que una de ellas está condenada, las más de las veces (pero sin regularidad alguna) la condena se aplica a ésta antes que a aquélla.

La lógica debe estar presente, sin embargo, si los sistemas de parentesco son realmente sistemas y si, como todo nuestro trabajo intentó demostrar, se encuentran estructuras formales, consciente o inconscientemente aprehendidas por el espíritu de los hombres, en la base indestructible de las instituciones matrimoniales, de la prohibición del incesto por la cual la existencia de esas instituciones se hace posible, y de la cultura misma, cuyo advenimiento está constituido por la prohibición del incesto.

En los capítulos XII y XV mostramos cuáles son las diferentes estructuras fundamentales a que corresponden el matrimonio con la prima cruzada bilateral y el matrimonio con la hija del hermano de la madre, vale decir, con la prima cruzada matrilateral. En el primer caso, el sistema matrimonial está regido por una ley de intercambio restringido: si un hombre *A* se casa con una mujer *B*, un hombre *B* se casa con una mujer *A*. En el segundo caso, el sistema se funda en una ley de intercambio generalizado: si un hombre *A* se casa con una mujer *B*, un hombre *B* se casa con una mujer *C*. Al formular esas dos leyes y al deslindar sus consecuencias, ya proporcionamos dos respuestas para el conjunto de problemas que acaban de recordarse. En efecto, con la ley del intercambio generalizado, fundamentamos teóri-

camente el matrimonio con la prima cruzada matrilateral, vale decir, aquel que, entre los tipos de matrimonio con la prima unilateral, presenta la más amplia difusión. En consecuencia, resulta perfectamente clara la diferencia entre los dos tipos de matrimonio: el matrimonio bilateral o ambivalente (vale decir, aquel que indiferentemente reconoce como cónyuge posible a una y otra de las primas) y el matrimonio con la hija del hermano de la madre y que excluye a la hija de la hermana del padre; el primero se funda en el intercambio directo o restringido; el segundo, en el intercambio indirecto o generalizado.

Al mismo tiempo respondíamos al problema de la razón por la cual el matrimonio matrilateral se expresa muy raramente en un sistema de clases matrimoniales, mientras que por lo contrario las clases matrimoniales aparecen en la mayoría de los casos en que está presente el matrimonio bilateral. En efecto, en el capítulo XII mostramos que el intercambio directo sólo es posible en lo que llamamos regímenes no armónicos, vale decir, allí donde la residencia y la filiación siguen, respectivamente, el linaje del padre y el de la madre; mientras que el intercambio indirecto nace, como único modo posible de integración de los grupos, en regímenes armónicos, es decir, cuando la filiación y la residencia son, simultánea y respectivamente paterna y patrilocal o materna y matrilocal.

Vimos también que sólo los regímenes no armónicos son capaces de proporcionar un proceso regular de reproducción por escisiparidad, desde las mitades hasta las subsecciones. Los armónicos son regímenes inestables que sólo pueden adquirir estructura autónoma en la etapa de los sistemas de intercambio generalizado de *n* secciones. Antes de esa etapa el carácter continuo se encuentra enmascarado en el seno de la organización dualista; después se encuentra corrompido y deformado (como en el sistema murngin) por la inevitable contaminación del principio de alternación. Entonces, existe una esencial diferencia entre el intercambio directo y el intercambio indirecto: el primero posee una fecundidad muy grande por el número de sistemas a los que puede prestar fundamento y, por lo contrario, una esterilidad relativa cuando se lo ve desde el punto de vista funcional. Es lo que expresamos antes al subrayar que, comparado con un sistema de dos mitades, un sistema de cuatro secciones no constituía, por sí mismo, progreso alguno en cuanto a la integración del grupo. Este mismo carácter puede expresarse de otro modo: el progreso del intercambio restringido es función de que se permita participar en el intercambio a un número cada vez mayor de grupos locales: dos en un sistema kariera, cuatro en un sistema aranda. El progreso orgánico (vale decir, el progreso en el grado de integración) es función de un progreso mecánico (es decir, del crecimiento numérico de los miembros participantes). A la inversa, el intercambio generalizado, aunque relativamente estéril desde el punto de vista de la sistemática (puesto que sólo puede dar lugar a un sistema puro), posee una gran fecundidad como principio regulador: en efecto, si la extensión y composición permanecen constantes, el intercambio generalizado permite realizar en el seno de ese grupo mecánicamente estable, una solidaridad más ágil y eficaz.

Por consiguiente, se comprende por qué, desde el momento en que interviene una preferencia unilateral, la consideración del grado de parentesco —vale decir, la noción de la relación— aparece de modo predominante, mientras que en todas partes donde se encuentra en primer plano el bilateralismo, el sistema —vale decir la inclusión o exclusión, dentro o fuera, de la clase— desempeña el papel primordial. A nuestro parecer, es aquí que conviene buscar la solución para el problema de la relación funcional entre las clases matrimoniales y los sistemas de parentesco en Australia. Radcliffe Brown que creyó comprobar un conflicto latente entre los dos, concluyó que sólo tenía importancia el sistema de parentesco y negó todo valor funcional a las clases matrimoniales, en lo que concierne a la reglamentación del matrimonio. Por lo contrario, mostramos que existía un sorprendente paralelismo entre las clases y los grados de parentesco, y ahora se ve la razón: incluso cuando está fundado en el intercambio directo, un sistema matrimonial no puede ser enteramente sordo y ciego a las posibilidades latentes del intercambio indirecto, y recíprocamente. Por ejemplo, el sistema kariera es indiscutiblemente un sistema de intercambio directo, pues se funda en el intercambio de las hermanas y de las hijas. Sin embargo, en la medida en que la verdadera prima matrilateral se considera como el cónyuge preferido, se introduce en el sistema cierto coeficiente de intercambio generalizado. El sistema kariera permanece simétrico, pero, si así puede decirse, con cierta tendencia hacia la izquierda, en la medida en que ese giro a la izquierda no pone en peligro el equilibrio específico del sistema. Ahora bien, siempre existe cierta libertad en este sentido; un sistema matrimonial jamás puede funcionar de modo riguroso, puesto que ello supondría una igualdad matemática de los sexos, una constancia en la duración de la existencia de los individuos y una igual estabilidad en los matrimonios, cosas todas que sólo pueden existir como condiciones límites. Esa latitud es aprovechada para realizar, mediante los matrimonios, del mejor modo posible, la integración del grupo local, sin arriesgar la integración de los dos tipos de grupos locales complementarios, perseguida como fin esencial.

Así, los sistemas no armónicos naturalmente evolucionaron hacia organizaciones de clases matrimoniales, porque, en semejantes sistemas, el intercambio directo constituye a la vez el procedimiento más simple y eficaz de asegurar la integración del grupo. Por supuesto, esa evolución no es forzosa: en América del Sur se encuentran muchos ejemplos de sistemas que implican el matrimonio con la prima cruzada bilateral, sin clase matrimonial. Sin embargo, si se dan los elementos de la organización en clases matrimoniales, bajo la forma de la organización dualista, entonces puede preverse que todo progreso en el sentido de la integración se hará a través de la subdivisión en secciones y en subsecciones de las dos clases primitivas, como sucede en Australia. Eso no equivale a decir que a priori, ese progreso debe realizarse de modo absoluto, y muchos grupos que practican el intercambio directo nunca superan la etapa de la organización dualista. Por lo contrario, cuando el régimen inicial es armónico, será más probable que se siga el otro camino, vale decir, el opuesto a la constitución de una organización de clases ma-

trimoniales. La repetición del proceso inicial de dicotomización, que desemboca en la organización dualista, se mostrará indefinidamente desprovista de fecundidad; no se alcanzará integración suplementaria alguna, y el proceso iniciado marcará indefinidamente el ritmo de la evolución al transformar alternativamente grupos locales en linajes unilineales y linajes unilineales en grupos locales, sin cambiar el número de las unidades sociales participantes ni el tipo de relación que liga a unas con otras. He aquí por qué la mayoría de los grupos que practican el intercambio indirecto, bajo la forma del matrimonio con la hija del hermano de la madre, se atienen a la consideración del grado de parentesco y muy raramente recurren a la distribución en clases matrimoniales.

Esas consideraciones pueden expresarse de otro modo.

Toda la estructura del matrimonio de los primos cruzados descansa sobre lo que podríamos llamar un cuarteto fundamental: vale decir, en la generación superior, un hermano y una hermana y, en la generación siguiente, un hijo y una hija. O sea, en total, dos hombres y dos mujeres: hombre con deuda y hombre con crédito, mujer adquirida y mujer entregada. Si consideramos el mismo cuarteto tal como se construye en un sistema de matrimonio entre primos paralelos, aparecerá una diferencia esencial: el cuarteto entonces comprenderá un número desigual de hombres y mujeres, sea tres hombres y una mujer, en el caso del matrimonio entre primos provenientes de hermanos, sea tres mujeres y un hombre, en el caso del matrimonio entre primos provenientes de hermanas. Es decir, como lo establecimos en el capítulo IX, en ese caso la estructura de reciprocidad no podría constituirse. Sin embargo, del hecho de que todo sistema de matrimonio entre primos cruzados permita la constitución de una estructura de reciprocidad no se desprende que esos sistemas sean rigurosamente equivalentes e intercambiables. Sin duda, lo son en el caso del intercambio directo de las hijas, o del intercambio directo de las hermanas, que desemboca en una situación en que todos los primos cruzados son bilaterales. Pero dejan de serlo cuando uno se sitúa en la hipótesis del matrimonio con una u otra prima unilateral.

Construyamos los dos cuartetos que responden al matrimonio con la hija del hermano de la madre y al matrimonio con la hija de la hermana del padre (fig. 84). Desde un punto de vista puramente formal, el primero presenta una "mejor estructura" que el segundo, en el sentido de que esa estructura constituye el más completo desarrollo concebible del principio de crecimiento sobre el que descansa la noción misma de primo cruzado. Todo sucede como si una virtud especial —cuya naturaleza, por otra parte, ya determinamos— correspondiera, en el matrimonio de los primos cruzados, a lo que denominamos pares asimétricos, vale decir, formados por un hermano y una hermana, en oposición a los pares simétricos, formados respectivamente por dos hermanos o por dos hermanas. El pensamiento indígena bien lo sabe, pues a menudo reserva un nombre especial al conjunto único formado por

el hermano y por la hermana: los wintu dicen "los muy bellos" [6] que enseguida recuerdan a los *neparii*, o "conjunto sagrado", de Nueva Caledonia,[7] a los *tuagane* de Manua [8] o a los *veiwekani* de Fidji.[9]

Si generalizamos esa noción de par asimétrico, podemos decir que el cuarteto, construido a partir del matrimonio con la hija del hermano de la madre, está formado por cuatro de esos pares: un hermano y una hermana; un marido y una mujer; un padre y una hija; una madre y un hijo. Vale decir que, de cualquier modo que se analice la estructura, los hombres y las mujeres se presentan en alternancia regular, como deben presentarse aquéllos de los que provienen primos cruzados (y de modo más general, los cónyuges potenciales en una organización dualista). El cuarteto del matrimonio con

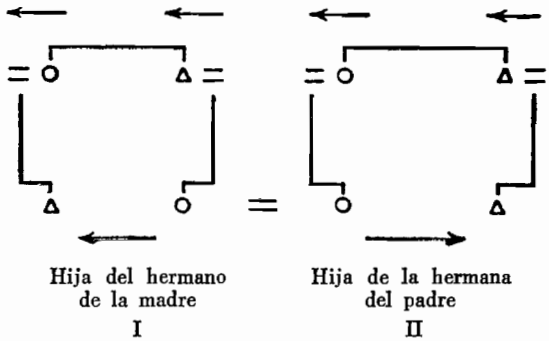


Fig. 84

la prima matrilateral representa la aplicación sistemática, en todos los grados de parentesco, de la relación formal de alternancia de los sexos, de la que depende la existencia de los primos cruzados.

La estructura del segundo cuarteto, aunque en definitiva tenga el mismo valor global, es menos satisfactoria. Al interpretarla como lo hicimos para la estructura precedente, sólo encontramos dos pares asimétricos: hermano y hermana, y marido y mujer; y dos pares simétricos: padre e hijo, y madre e hija. Entonces, si así puede decirse, esa estructura sólo se conforma a medias con el arquetipo, y también sólo retiene a medias la relación fundamental de simetría de los pares, de la que depende la existencia de los primos paralelos.

Sin duda, ese análisis se funda en caracteres exteriores, y así carece de valor explicativo. Pero no sucede lo mismo con la diferencia en el funcionamiento de los dos sistemas, que es una consecuencia de esas particularidades,

[6] D. Demetracopoulou Lee, The Place of Kinship Terms in Wintu Speech, *American Anthropologist*, vol. 42, 1940, pág. 605.

[7] M. Leenhardt, *Notes d'Ethnologie...*, op. cit., pág. 65.

[8] M. Mead, Social Organization of Manua, *Bulletin 76, Bernice P. Bishop Museum*, 1930, págs. 41-42.

[9] A. M. Hocart, *Lau Island, Fiji*, op. cit., págs. 33-34.

aparentemente insignificantes, de las estructuras. Cada cuarteto implica, en efecto, la existencia de tres matrimonios, dos en la generación ascendente y uno en la generación descendente. Si nuestra teoría del matrimonio de los primos cruzados es exacta, este último matrimonio es una función de los que se producen en la generación anterior. Ahora bien, precisamente a causa de la diferencia de estructura que señalamos en el párrafo anterior, los tres matrimonios del cuarteto número I están orientados en el mismo sentido, mientras que los del cuarteto número II presentan una inversión de sentido, cuando se pasa de la generación mayor a la generación menor. ¿Qué quiere decir esto? Significa que el cuarteto número I es lo que podríamos llamar una *estructura abierta*, que se inserta, natural y necesariamente, en medio de estructuras del mismo tipo (como surge del principio del intercambio generalizado); las concesiones y adquisiciones de esposas, gracias a las que se constituye el cuarteto, suponen una cadena de concesiones y adquisiciones gracias a las que, en último análisis, podrá edificarse una estructura más amplia y del mismo tipo pero que se baste a sí misma. Por lo contrario, el cuarteto número II es una *estructura cerrada*, en cuyo seno se abre y completa un ciclo de intercambio: se cede una mujer a la generación ascendente, se adquiere una mujer en la generación descendente, y el sistema vuelve al punto de inercia. Expresemos esa diferencia esencial de otro modo: sea Ego el hombre de la generación descendente. En el esquema número I, el matrimonio de Ego es sólo el eslabón de una cadena, cuyo eslabón anterior era el matrimonio de la hermana de Ego y cuyo eslabón siguiente será el matrimonio del hermano de su mujer; todos los matrimonios del grupo se producen entonces de modo conexo. En el esquema número II, el matrimonio es sólo la contrapartida de la entrega que su padre hizo, en la generación ascendente, de su propia hermana. Y, si así puede decirse, el asunto se termina con el matrimonio de Ego, que es algo así como una restitución. El matrimonio de la hermana de Ego es parte integral de otro asunto, sin relación con el anterior; figura, esta vez, bajo la rúbrica: matrimonio del padre de Ego. Y el matrimonio del hermano de Ego se relaciona con un tercer asunto, tan completamente independiente del primero como del segundo, que es la entrega de la hermana por parte del padre de la mujer. Por supuesto, esas expresiones no tienen otro valor que el metafórico. No obstante, permiten percibir enseguida la diferencia fundamental entre el matrimonio con la hija del hermano de la madre y el matrimonio con la hija de la hermana del padre. Definimos el primero como la aplicación de un principio de intercambio generalizado, por oposición al matrimonio con la prima bilateral, proveniente de un principio de intercambio restringido. El matrimonio con la hija de la hermana del padre se opone igualmente al matrimonio bilateral. Sin embargo, se distingue al mismo tiempo del matrimonio con la hija del hermano de la madre por un carácter esencial: proviene, al igual que éste, de un principio de intercambio, pero de un intercambio *discontinuo*.

¿Qué debe entenderse por ello? En vez de constituir un sistema global como lo hacen, en su esfera respectiva, el matrimonio bilateral y el matrimonio con la prima matrilateral, el matrimonio con la hija de la hermana

del padre no permite lograr otra forma que la de una multitud de pequeños sistemas cerrados, yuxtapuestos unos a los otros, sin poder realizar nunca una estructura global. Existe una ley del intercambio restringido que ya formulamos: si *A* se casa con *B*, *B* se casa con *A*. Existe una ley del intercambio generalizado; si *A* se casa con *B*, *B* se casa con *C*. Pero, frente a esas dos formas continuas de reciprocidad, ahora encontramos una forma discontinua, para la que no existe ley. Ese sistema resulta más bien de la aplicación metódica, a todos los casos que se presentan, de una regla o de una receta, cuya expresión matemática dimos en el capítulo precedente a propósito del sistema munda.

El empleo de esa receta da un resultado satisfactorio en el sentido de que en ella, un préstamo implica siempre una devolución; un matrimonio que para un grupo familiar significa una pérdida tiene como contrapartida un matrimonio que, para el mismo grupo, constituye una ganancia: una hermana entregada, perdida por el padre, reporta una esposa adquirida por el hijo. Sin embargo, en ningún lugar interviene la consideración del conjunto del grupo; de la yuxtaposición de esas estructuras locales nunca surge una estructura global de reciprocidad. El matrimonio bilateral y el matrimonio unilateral con la hija del hermano de la madre aseguran la mejor solidaridad de los grupos familiares allegados por matrimonio; pero, además, esta solidaridad se extiende al conjunto del grupo social, y da lugar a una estructura: organización dualista, clases matrimoniales o sistema de relaciones. Por lo contrario, el matrimonio con la hija de la hermana del padre, si bien llena la primera función, nunca satisface la segunda. La integración del grupo no proviene de la participación de cada individuo y de cada familia biológica en una armonía colectiva. Resulta, de modo mecánico y precario a la vez de una totalización de los vínculos particulares por los que una familia se relaciona con tal o cual otra familia. En vez de la unidad real, derivada de la presencia de una misma trama subyacente a la obra social, se tiene una unidad fáctica, hecha con piezas y trozos derivados del hecho de que dos elementos ligados uno con otro se vuelven a relacionar, cada uno por su cuenta, con un tercero.

Desde un punto de vista teórico, esa diferencia se manifiesta en la carencia de una fórmula para el matrimonio con la prima patrilateral: en el sistema no hay otra cosa que el enunciado y la repetición de la regla sensible por la que opera. Más exactamente, no es un sistema, sino un procedimiento. Sin duda, la regla del matrimonio con la hija de la hermana del padre no es incompatible con una organización en clases matrimoniales que responden al principio del intercambio restringido, no más de lo que lo es la regla del matrimonio con la hija del hermano de la madre. La ley del intercambio restringido constituye, en efecto, la integración de esas dos reglas, pero con el fin de confundirla en una sola: la regla del matrimonio bilateral, por intercambio de hermanas o por intercambio de hijas. Sin embargo, en ese caso, no hay adecuación entre el sistema de las clases y las reglas de matrimonio, pues éstas siempre añaden, como se vio, un principio de discriminación que el sistema de las clases por sí solo no permitía deducir. Resolvimos esa dificul-

tad, mediante el matrimonio con la prima matrilateral, al formular el principio del intercambio generalizado que nos permitió definir un sistema de clases rigurosamente adecuado a esta forma particular de matrimonio.

Nada semejante puede hacerse en el caso del matrimonio con la hija de la hermana del padre. La noción de discontinuidad expresa el carácter que le es propio; no constituye la ley del matrimonio. Aquí —y sólo aquí— podría encontrar su campo de aplicación la afirmación de Radcliffe Brown acerca de que únicamente la relación de parentesco determina el matrimonio. De todos modos, la afirmación sería siempre inexacta: lo que aquí determina el matrimonio, como en todas partes, no es la relación de parentesco en sí misma, sino el hecho de que esta relación de parentesco, al transformarse en alianza, permite construir una estructura de reciprocidad. De las tres formas de matrimonio entre primos cruzados, el matrimonio con la hija de la hermana del padre sólo aporta el método empírico más rudimentario para lograr ese resultado.

Es fácil comprender la razón de ello. Observamos, en otro capítulo, que la relación —por lo menos virtual— de una estructura de reciprocidad se adelanta al nacimiento de los primos cruzados: basta que un hombre, que entregó a su hermana a otro hombre, reclame incluso antes del nacimiento del niño, la hija que está por nacer en ese matrimonio: una mujer fue entregada, otra mujer (y la primera que tomará lugar en la constelación de la alianza) es, o será, restituida. Esta es la expresión teórica más simple de la reciprocidad y que, según los casos, puede yuxtaponerse al intercambio directo de las hermanas, precederlo o sustituirlo. Ahora bien, es claro que ese privilegio avuncular no explica un dato suplementario del problema: el matrimonio del hijo del tío materno, ya nacido o por nacer. Ese dato puede integrarse de diversos modos: o bien por pura y simple negación del derecho, como se ve en esas sociedades australianas y sudamericanas donde los antiguos acaparan sistemáticamente a las mujeres jóvenes del grupo; o bien por la entrega, por parte del padre, de su derecho sobre su sobrina, en provecho de su hijo, como ocurre en ciertos grupos del sur de la India; o bien, por fin, por la suposición de que el ritmo desigual de crecimiento de la población (a menudo modificado por la intervención voluntaria) permite igualmente que el padre y el hijo sean restituidos al casarse con dos hermanas, sobrina de uno y prima del otro. Mostramos cómo la regla de los korava, según la cual no puede desposarse más que a la hija de la hermana mayor, se explica por una tentativa de reparto equitativo entre dos generaciones sucesivas de las esposas que pertenecen a la misma generación.[10]

Se ve entonces que una estructura de reciprocidad siempre puede definirse en dos perspectivas diferentes: una perspectiva paralela, donde todos los matrimonios se realizan entre miembros de una misma generación, y una perspectiva oblicua, en la cual un matrimonio entre miembros de una misma

[10] Y no por el levirato, como lo creyó Chattopadhyay respecto de un rasgo semejante del norte de la India (K. P. Chattopadhyay, Levirate and Kinship in India, *Man*, vol. 22, número 25).

generación se compensa mediante un matrimonio entre miembros de dos generaciones consecutivas (a veces no consecutivas, como en varias tribus australianas y melanesias). También el mismo grupo puede reconocer simultáneamente las dos perspectivas, como lo hacen algunas tribus del sur de la India y de América, las que acumulan el matrimonio avuncular y el matrimonio de las primas cruzadas. Por fin, se ve cómo la perspectiva "paralela" permite lograr en cada instante, un estado de equilibrio del grupo; cada hombre de una generación dada encuentra siempre —por lo menos teóricamente— alguien del otro sexo que le responde en su propia generación; mientras que la perspectiva "oblicua" arrastra un perpetuo desequilibrio: cada generación debe especular respecto de la generación siguiente porque, en el seno de su propia generación, está perjudicada por la generación anterior.

Es claro que el matrimonio con la hija de la hermana del padre se acomoda mejor que su correspondiente matrilateral a un planteo inicial del problema de reciprocidad dentro de la perspectiva "oblicua". Desde ese punto de vista, puede interpretárselo de modo plausible como el resultado del hecho de que un hombre, que cedió su hermana, reclama, para sí o bien para su hijo, en cambio de esta hermana, la hija por nacer del hombre que recibió a su hermana. Esta definición del matrimonio con la hija de la hermana del padre se desprende ya de la figura 84. No obstante, es posible proporcionar una verificación experimental. De acuerdo con los observadores, en las tribus del sur de la India que la practican, esa forma de matrimonio resulta del reclamo que hace el hermano de la madre, y para su propio hijo, de la hija de su hermana. Y son las mismas tribus que practican el matrimonio con la hija de la hermana del padre las que ofrecen los mejores ejemplos del matrimonio con la hija de la hermana. Vale decir, las dos formas de matrimonio se dan de modo simultáneo, e incluso en ciertos grupos de lengua telugu el matrimonio con la prima es un sustituto del matrimonio con la sobrina. El estudio de los hechos está entonces de acuerdo con el análisis teórico, pues presenta al primero como una función del segundo. El hecho de que en los tottiyan y en muchos otros el padre sustituya a su hijo, demasiado joven para llenar sus deberes conyugales, acaba de confirmar esa hipótesis.

Desde el punto de vista psicológico y lógico, las dos perspectivas unilaterales traducen actitudes diferentes. La perspectiva "paralela" desemboca en resultados más satisfactorios, en cuanto a la regularidad de la estructura y a la atmósfera afectiva que contribuye à realizar. No obstante, exige que el intercambio sea diferido, que la compensación no se realice en provecho de los mismos sujetos que soportan el peso del sacrificio, por fin, que el mecanismo de intercambio funcione en relación con el grupo total, y no en relación con los individuos inmediatamente interesados. Por lo contrario, la perspectiva "oblicua" resulta de una actitud a la vez ávida e individualista: el que entregó busca su compensación de modo inmediato, o lo más rápidamente posible, y lo exige bajo una forma que mantiene en su más alto punto el vínculo concreto y sustancial entre lo que fue dado y lo que debe devolverse. Es menos un crédito que un derecho de continuación. Esto es evidente en el

matrimonio avuncular; pero esos caracteres primitivos subsisten incluso cuando el derecho es cedido al hijo por su padre: así, el hecho de que en todas partes de la India donde existe el matrimonio con la hija de la hermana del padre, ese privilegio se manifieste en un reclamo tan ansioso y literal como para que los matrimonios desiguales, donde los esposos pueden ser todavía niños, sean corrientes, muestra a las claras el vínculo existente, en esa forma de matrimonio, entre el reclamo y el objeto reclamado.

Cuando aquí empleamos el término "primitivo" no pensamos en afirmar la anterioridad cronológica del matrimonio con la hija de la hermana del padre sobre las otras formas de matrimonio de los primos cruzados, sino más bien un carácter intrínseco. El matrimonio con la hija de la hermana del padre, como el matrimonio con la hija de la hermana, representan, tanto desde el punto de vista lógico como psicológico, la realización más simple y más sencillamente concreta del principio de reciprocidad. Nada permite deducir de ello que sea la forma más antigua. Entonces no es por un supuesto carácter —difícilmente verdadero— de supervivencia que explicamos la menor frecuencia de esta forma de matrimonio; como resulta del análisis precedente, ella más bien constituye una forma abortiva. El reclamo de la hija de la hermana, por parte del tío materno o por su hijo, es doblemente prematuro: en primer lugar, porque es una especulación sobre un porvenir aún irreal; luego, y sobre todo, porque al precipitarse para cerrar el ciclo de reciprocidad, se le prohíbe a éste extenderse al conjunto del grupo. Incluso cerrado (y ésa es la razón por la cual posee un valor funcional) jamás superará esa forma enana de tantas plantas precoces: sólo será un pequeño ciclo, de dos alianzas únicamente, en vez de incluir un gran número de ciclos, dados globalmente (intercambio restringido) o en cadena (intercambio generalizado).

Si entonces, en último análisis, el matrimonio con la hija de la hermana del padre es menos frecuente que el matrimonio con la hija del hermano de la madre, ello se debe a que el segundo no sólo permite, sino que favorece, una mejor integración del grupo, mientras que el primero sólo logra un edificio precario, hecho de materiales yuxtapuestos que no obedecen a plan de conjunto y cuya textura discontinua le da la misma fragilidad que a cada una de las pequeñas estructuras locales de las que, en definitiva, se compone. Si se prefiere otra imagen, podrá decirse que el matrimonio con la hija de la hermana del padre se opone a las demás formas de matrimonio entre primos cruzados, del mismo modo en que una economía fundada en el intercambio al contado se opone a las economías que practican operaciones a plazos. Por esa razón, es incapaz de utilizar esos seguros que aportan las clases matrimoniales, lo que garantiza a cada individuo que el contravalor de lo que entrega estará eternamente presente, en la clase de los cónyuges posibles, del mismo modo en que el billete de banco es el seguro de la presencia permanente de oro en las cajas del tesoro público. El matrimonio con la prima patrilateral es evidentemente una forma del matrimonio por intercambio, pero una forma tan elemental que apenas si puede calificarse a este intercambio de trueque, puesto que la identidad sustancial de la cosa reclamada con la cosa entregada

se continúa, a través de la hermana, en su propia hija. En la escala de las transacciones matrimoniales, representa al mercachifle ambulante.

De este modo la dificultad que nos persigue desde el comienzo del estudio del intercambio generalizado se aclara ahora y al mismo tiempo se descubren nuevos aspectos. A través de toda el área del intercambio generalizado —vale decir, desde Assam hasta la Indonesia y desde Birmania hasta Siberia oriental— encontramos una misma concepción lógica de la oposición entre el matrimonio con la hija del hermano de la madre y el matrimonio con la hija de la hermana del padre. Los batak de Sumatra prohíben el segundo, puesto que dicen: "el agua no puede remontarse hacia la fuente", mientras que los lubu de la parte occidental de Sumatra justifican el primero al invocar el proverbio: "la sanguijuela siempre vuelve hacia la herida abierta".[11] Se recuerda que en el Tíbet y en China se condena el matrimonio con la prima cruzada patrilateral por considerárselo un "retorno de hueso y de carne" que al producirse podría "agujerear los huesos", y los gold de Siberia distinguen, del mismo modo, el matrimonio que "transporta a la sangre" y el que "la vuelve a traer". Los chinos oponen el matrimonio que "sigue a la tía" y el que "vuelve a la casa"; al uno lo llaman "matrimonio que sube la cuesta", al otro, "matrimonio de retorno".[12] De un mito naga surge una imagen análoga: cuando el tigre se separa para siempre del hombre, su hermano, que lo venció al traicionarlo en la carrera, le deja, como últimas y supremas recomendaciones, los siguientes preceptos: "Cuando arranques los desechos de brotes, en los *jhum*, para impedirles crecer, arroja siempre hacia afuera unos brotes; siempre sírvete de una azada para desyerbar; jamás te cases con una mujer de tu clan." [13] La oposición subyacente a todas esas fórmulas es evidentemente la de un movimiento progresivo y un movimiento regresivo, o de un movimiento natural y un movimiento anormal.

No obstante, nuestros análisis anteriores muestran que en todo ese folklore existe algo más que un baturrillo de imágenes útil para envolver una prohibición y una prescripción. En todos esos casos (y como de costumbre), el pensamiento primitivo se muestra más digno de fe que algunos sociólogos. Por ejemplo, Rivers llega a decir: "Es muy difícil ver cómo tal reglamentación (el matrimonio de los primos cruzados) puede tener una base psicológica objetiva, y concebir algún motivo que podría hacer aconsejables los matrimonios entre hijos de hermano y hermana, mientras que el matrimonio entre hijos de hermanos o hijas de hermanas se prohíbe de modo tan estricto"; [14]

[11] Sir J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, op. cit., vol. 2, pág. 167. Acercar las dos fórmulas es tanto más legítimo puesto que los lubu atestiguan influencias batak recientes; la hija del hermano de la madre, cónyuge preferido, es llamada en ambas lenguas *boru tulang* (E. B. Loeb y G. Toffelmeier, Kin Marriage and Exogamy, *Journal of General Psychology*, vol. 20, 1939, pág. 216).

[12] Cf. capítulos XXI y XXIII.

[13] J. P. Mills, *The Rengma Nagas*, op. cit., pág. 266.

[14] W. H. Rivers, *Marriage of Cousins in India*, págs. 623-624.

el mismo autor concluye que el matrimonio de los primos cruzados "no implica una explicación psicológica directa, ni un motivo religioso, moral o mágico" y que es necesario considerarlo como "una institución desprovista de sentido", una supervivencia o un vestigio. Por otra parte, Rivers no habría ido demasiado lejos, en ese sentido, al parecer de autores que como él evocan "el modo arbitrario según el cual los primitivos dividen a los primos hermanos entre cónyuges posibles y cónyuges prohibidos", pero que se le oponen cuando afirma, junto con Frazer, que el matrimonio de los primos cruzados es "la varita mágica que conduce hasta los supremos misterios de la organización social".[15] Frente a tan escasa comprensión y tanta superficialidad, uno se siente confundido; hubiera bastado con considerar seriamente, por un instante, las fórmulas que terminan de recordarse para darse cuenta no sólo de la causa del matrimonio de los primos cruzados, sino de la naturaleza específica de sus diversas modalidades.

Puesto que todas esas fórmulas expresan, bajo formas diversas, la misma verdad: basta que un grupo humano proclame la ley del matrimonio con la hija del hermano de la madre para que se organice, entre todas las generaciones y entre todos los linajes, una amplia rueda de reciprocidad, tan armónica e ineluctable como las leyes físicas o biológicas, mientras que el matrimonio con la hija de la hermana del padre obliga, de generación en generación y de linaje en linaje, a interrumpir e invertir los recorridos. En un caso, el ciclo global de reciprocidad es idealmente coextensivo al grupo mismo, a la vez en el tiempo y en el espacio; vive y se desarrolla con él. En el otro, los ciclos múltiples que se crean continuamente dividen y desnaturalizan la unidad del grupo; la dividen, porque hay tantos ciclos como linajes y la desnaturalizan porque el sentido de los ciclos debe invertirse en cada generación.

Se termina de recordar las leyes biológicas y, en verdad, sería interesante mostrar a los detractores de la lógica primitiva que, esta última al distinguir las relaciones matrimoniales en "especies" dotadas de propiedades particulares, no procede de modo distinto al biólogo que usa de 6 a 28 fórmulas diferentes para clasificar las relaciones entre los sexos en las cilias,[16] o al especialista en genética que distingue de 5 a 7 tipos de matrimonio consanguíneo, según la tasa media de aparición de los caracteres recesivos en cada uno.[17] Entre los grados de proximidad que el pensamiento popular suele identificar se ven aparecer entonces diferenciaciones que en nada son inferiores a las sutilezas primitivas: las consecuencias de la unión con la hermana del padre no son las mismas que las de la unión con la hermana de la madre; el hermano del padre y el hermano de la madre reciben, en genética, status diferentes, al igual que los primos cruzados y los primos paralelos. El empirismo de algunos sociólogos contemporáneos no hace más que repetir, en otro plano, el error de un idealismo perimido y es necesario responderle del mismo modo:

[15] Loeb y Toffelmeier, op. cit., pág. 184.

[16] H. S. Jennings, *The Transition from the Individual to the Social Level*, en *Levels of Integration in Biological and Social Systems*, op. cit., pág. 113.

[17] L. Hogben, *Nature and Nurture*, Nueva York, 1933, págs. 63-65.

"Las leyes de la dialéctica se abstraen de la historia de la naturaleza y de la de las sociedades humanas. Puesto que no son otra cosa que las leyes más generales de esos dos aspectos del desarrollo histórico y del pensamiento mismo... El error (de Hegel) proviene de que intentó imponer esas leyes a la naturaleza y a la historia como leyes del pensamiento, mientras que era necesario deducirlas de aquéllas... De buena o mala gana, el sistema del universo debe conformarse con un sistema de pensamiento que, de hecho, no es más que la expresión de una cierta etapa de la evolución humana. Si vuelven a ponerse las cosas sobre sus pies, todo se torna simple y las leyes dialécticas, que parecen tan misteriosas cuando se las ve desde un punto de vista idealista, resultan tan límpidas y tan luminosas como el sol del mediodía",[18] puesto que las leyes del pensamiento —primitivo o civilizado— son las mismas que las que se expresan en la realidad física y en la realidad social, que no es más que uno de sus aspectos.

El matrimonio matrilateral representa la más lúcida y fecunda de las formas simples de la reciprocidad, mientras que bajo su doble aspecto de privilegio avuncular y de matrimonio con la hija de la hermana del padre, el matrimonio patrilateral ofrece su realización más elemental y más pobre. Sin embargo, la medalla tiene su anverso: el matrimonio con la hija del hermano de la madre aporta, social y lógicamente, la fórmula más satisfactoria; desde un punto de vista psicológico e individual, sin embargo mostramos, en varias ocasiones, que constituye una aventura y un riesgo. Es una especulación a plazo que a cada instante se coloca al borde de la quiebra, si la unanimidad de los concursos y la observancia colectiva de las reglas dejan de funcionar de modo adecuado. Precisamente porque sus ambiciones son más limitadas, el sistema del matrimonio patrilateral es una operación más segura; la más segura, diríamos de buena gana, de las combinaciones matrimoniales compatibles con la prohibición del incesto. En relación con la fórmula del intercambio restringido, que ocupa una posición intermedia, es necesario entonces, oponer los "sistemas de ciclo corto" y los "sistemas de ciclo largo". El matrimonio patrilateral (con el privilegio avuncular en primer lugar, y luego el matrimonio con la hija de la hermana del padre) permite realizar el ciclo más corto; sin embargo, desde un punto de vista de su valor funcional, es el más limitado, mientras que el matrimonio matrilateral ofrece una fórmula a las posibilidades inagotables para la formación de ciclos cada vez más extensos. Al mismo tiempo, se comprueba que la longitud del ciclo está en razón inversa a la de su seguridad (fig. 85).

Entonces se comprende el papel y la naturaleza de ese factor alógeno que encontramos constantemente asociado con las formas simples del intercambio generalizado. Los grupos que no dudaron en lanzarse en esa gran aventura sociológica que es el sistema del intercambio generalizado, tan rica en promesas y de resultados tan fecundos, pero también tan llena de peligros, permanecieron obsesionados por la fórmula patrilateral, que no ofrece nin-

[18] F. Engels, *Dialectique de la nature*, trad. inglesa, C. Dutt. Nueva York, 1940, págs. 26-27.

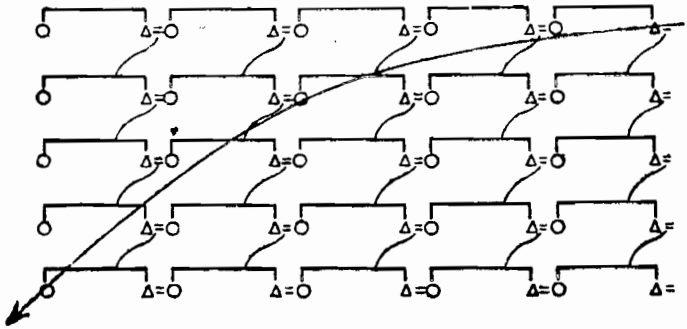


FIG. 85 *a*. — Matrimonio con la hija del hermano de la madre (ciclo largo).

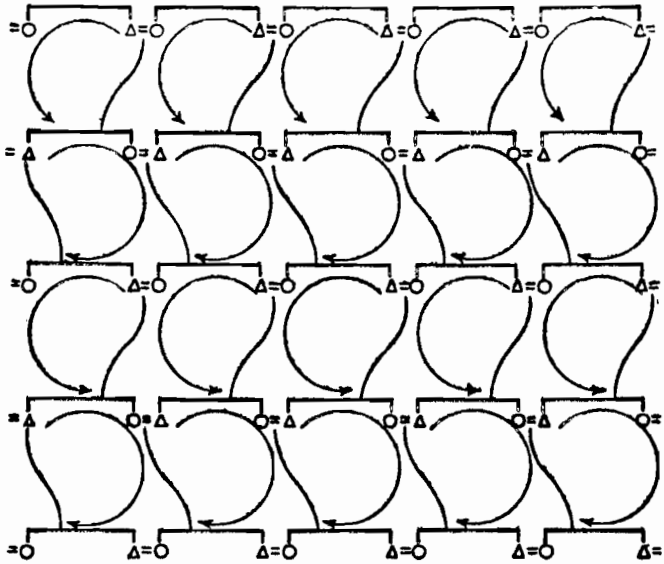


FIG. 85 *b*. — Matrimonio con la hija de la hermana del padre (ciclo corto).

guna de esas ventajas, pero que no supone los mismos riesgos. No queremos decir que la fórmula patrilateral sea más primitiva que la otra, o que las sociedades humanas pasaron de ésta a aquélla. Pero, creemos, sobre la base de los hechos ordenados en los capítulos precedentes, que las dos fórmulas constituyen una pareja indisoluble de oposiciones, los dos polos de la fórmula simple de la reciprocidad, y que no puede pensarse en una sin que esté presente la otra, por lo menos inconscientemente. En cuanto a la realización, es otra cosa: sociedades muy pobres en el dominio de la organización social pudieron conformarse con el matrimonio patrilateral y sus limitadas posibili-

dades, sin soñar nunca en la aventura del matrimonio matrilateral. Sin embargo, incluso entre aquellas que se largaron a él con más resolución, ninguna fue capaz de liberarse del todo de la inquietud originada por los riesgos del sistema y, a veces de modo oscuro y otras de modo categórico, permanecieron aferradas a esa prenda de seguridad ofrecida, según los grupos, por un cierto coeficiente, o incluso un símbolo, de patrilateralidad.

En este sentido, la India resulta la menos audaz, puesto que allí el matrimonio patrilateral se codea con el otro, y ello bajo dos formas; esa patrilateralidad explícita está, además, rodeada por una franja difusa señalada por el rol del tío materno —y sobre todo del tío materno de la novia— en la ceremonia del matrimonio. Los gilyak se adhieren estrictamente al matrimonio matrilateral; no obstante, el derecho del tío materno de la novia a recibir una parte del precio del matrimonio, bajo la forma de una hermana o de una hija,[19] sitúa a esa tribu siberiana en el límite de la patrilateralidad. Los grupos de Assam y de Birmania, que practican el matrimonio con la hija del hermano de la madre, también ofrecen, recordemos, la fórmula más completa y sistemática; sin embargo, incluso en ellos, aunque de modo más reservado, se siente la obsesión patrilateral en la participación, de otro modo inexplicable, del tío de la novia en el beneficio de las prestaciones matrimoniales.[20] Así, la aparente anomalía que, durante todo nuestro estudio del intercambio generalizado, nos lo presentó mezclado con un oscuro elemento que parecía, en primera instancia, provenir del intercambio restringido,[21] se reduce de hecho a un carácter típico de la estructura de los mismos sistemas de intercambio generalizado. Ya definimos ese carácter al decir que existen sistemas simples de intercambio generalizado, pero que esos sistemas nunca son puros. Sin duda, se puede concebir idealmente un sistema puro. Sin embargo, las sociedades humanas jamás llegaron a ese grado de abstracción; siempre pensaron el intercambio generalizado por oposición con —y entonces al mismo tiempo asociado con— la fórmula patrilateral, cuya intervención latente y cuya presencia subyacente, les otorgaba un elemento de seguridad, ante el cual ninguna sociedad se mostró lo suficientemente audaz como para liberarse totalmente de él.

Si esa interpretación es exacta, pueden extraerse dos conclusiones: en primer lugar, las apariencias de intercambio restringido que nos molestaron en nuestro estudio de los sistemas de la India, de Birmania, de Assam, del Tíbet, de China, de Mongolia y de Siberia no provienen, de hecho, de esa forma de intercambio. La bilateralidad es un resultado secundario, un producto de la convergencia de dos formas de unilateralidad, siempre presentes y siempre dadas. La crítica de las organizaciones seudodualistas de la India ya nos había permitido prever ese resultado. En segundo lugar, y también

19 Cf. capítulo XVIII.

20 Cf. capítulos XVI y XVII.

21 [No se esperó entonces a Lane (*Southwestern Journal of Anthropology*, 1961) para percibir los aspectos "restringidos" del intercambio generalizado. Sin embargo, no extrajimos las mismas consecuencias absurdas que ese autor.]

como consecuencia, el problema de la anterioridad relativa de la fórmula del intercambio generalizado y del intercambio restringido, en la India y en China, es un problema ilusorio. Puesto que, si la fórmula matrilateral ejerce sólo una acción positiva, la fórmula patrilateral siempre existe, bajo una forma negativa, al lado de ella, como el segundo término de una pareja correlativa; puede decirse que ambas fórmulas coexisten desde toda la eternidad. Todas las hipótesis históricas que quieran imaginarse nunca aportarán otra cosa que la transfiguración, incompleta y aproximativa, de un proceso dialéctico.[22]

Nunca se invoca a los espectros con impunidad. Los sistemas de intercambio generalizado, al aferrarse al fantasma del matrimonio patrilateral, ganan una seguridad; también se exponen a un nuevo riesgo, puesto que el matrimonio patrilateral, contrapartida del matrimonio matrilateral es, al mismo tiempo, su negación. En el seno de los sistemas de reciprocidad, el matrimonio con la hija de la hermana del padre —ciclo corto— es, para el matrimonio con la hija del hermano de la madre —ciclo largo—, lo que el incesto mismo es para el conjunto de los sistemas de reciprocidad: el incesto es, para usar el lenguaje de las matemáticas, el "límite" de la reciprocidad, vale decir, el punto en que ella se anula; y aquello que el incesto es para la reciprocidad en general, también lo es la forma de reciprocidad más baja (matrimonio patrilateral) para la forma más alta (matrimonio matrilateral). Para los grupos, que con el matrimonio entre hijo de hermana e hija de hermano lograron la forma más sutil, pero también más frágil, de la reciprocidad, el matrimonio entre hija de hermana e hijo de hermano constituye un riesgo siempre presente, pero también la tentación irresistible de un "incesto social" que es, para el grupo, aun más peligroso que el incesto biológico, que nunca llega a comprometer la seguridad del sistema, pues no puede concebirse como una solución. Entonces se comprende que, en todas las fórmulas citadas anteriormente, los dos tipos de matrimonio se asocien al mismo tiempo que se oponen; que la excelencia de uno se proclame con el mismo derecho que el aborrecimiento del otro; por fin, que esas fórmulas sean literalmente las mismas que aquellas de las que se sirven textos arcaicos, como el *Kojiki* y el *Nihongi*, para deshonrar el incesto: "Hacer arrozales en la montaña, hacer correr a los canales contra la pendiente, hoy mi cuerpo se vuelve a juntar sin pena al de la hermana menor..."[23] Porque, casarse con la hija de la hermana del padre o acostarse con la hermana, es, en igual sentido, para un sistema de intercambio generalizado, invertir un ciclo de reciprocidad, lo que equivale a destruirlo: es "hacer remontar el agua hacia la fuente"; en una palabra, es el incesto.

Después de esto, ¿cómo asombrarse de la violencia con la que ciertos pueblos, que practican el matrimonio matrilateral, condenaron el matrimonio patrilateral? Uno no sólo es lo contrario y la negación del otro, sino que

[22] [Esas observaciones responden por anticipado al reproche que nos formuló Leach de complacernos demasiado en las reconstrucciones históricas.]

[23] *Kojiki*, trad. Chamberlain. Kobé, 1932, pág. 358; *Nihongi*, vol. 1, págs. 323-324.

también transmite la nostalgia y el pesar. Frazer y Thurston[24] citaron con una curiosidad de anticuario, un texto del *Kanyaka Purana*, libro sagrado de los komati que, por su tono apocalíptico, ofrece la mejor prueba de la ambivalencia ya sugerida por el análisis teórico. Se trata del sacrificio solemne de los 102 *gotra* que prefirieron arrojarse a las llamas antes que admitir que la maravillosa Vasavambika llevó a cabo para salvar el reino un matrimonio contrario a la regla sagrada del *menarikam* (matrimonio entre hijo de hermana e hija de hermano). Los 102 *gotra*, con Vasavambika a su cabeza, caminaron orgullosamente hacia trescientos leños, no sin antes hacer que sus hijos prometieran "dar siempre sus hijas en casamiento a los hijos de las tías paternas, aun cuando fueran de piel negra, groseros, estúpidos o viciosos, e incluso si los horóscopos fueran desfavorables y los augurios amenazadores". Les advirtieron que, si faltaban a ese deber, perderían sus bienes y la desgracia caería sobre sus familias. Más aún, la casta recibió plenos poderes para excomulgar a los infractores y prohibirles franquear los límites de la aldea. En cuanto a Vasavambika, prometió a aquellos que violaran la costumbre sagrada "hijas deformes, con enormes bocas, piernas desproporcionadas, grandes orejas, manos ganchudas, cabellos rojos, ojos hundidos en los globos dilatados, miradas perdidas, narices anchas y ventanas de la nariz abiertas, cuerpos velludos, una piel negra y dientes hacia adelante". Esas maldiciones lanzadas contra aquellos que prefieren las hijas de hermana a las hijas de hermano no atestiguan inconsecuencia alguna: expresan, con incomparable rigor, diferencias de estructura decisivas, de tal modo que la elección que entre ellas realice una sociedad afecta su destino para siempre.

[24] Frazer, *Folklore in the Old Testament*, op. cit., vol. 2, págs. 111-112; E. Thurston, *Castes and Tribes...*, op. cit., vol. 3, págs. 317-318.

CONCLUSION

"La vida futura será la repetición de la vida terrenal, salvo que todo el mundo permanecerá joven, se desconocerá la enfermedad y la muerte, y nadie se casará ni será entregado en matrimonio."

Mito andamán, según E. H. Man, *On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands*, Londres, 1883, págs. 94-95.

Capítulo XXVIII

PASAJE A LAS ESTRUCTURAS COMPLEJAS

A lo largo de este trabajo evitamos constantemente las reconstrucciones históricas; intentamos seguir el precepto de Rivers —tan mal observado por él mismo— según el cual: "la naturaleza del sistema de parentesco depende de la forma de la estructura social antes que de las diferencias de origen de la población"; [1] para hablar en términos más familiares al lingüístico, buscamos definir áreas de afinidades, no de itinerarios de migración. Es significativo que nuestra tentativa nos condujera, sin intención previa ni conciencia anticipada de ese resultado, a limitarnos a la consideración de una región del mundo, sin duda vasta pero continua, y de fronteras fáciles de definir. Esta región se extiende en la dirección norte-sur, desde Siberia oriental a Assam; en la dirección oeste-este, va desde la India hasta Nueva Caledonia.

Nos limitamos tan poco a ese territorio que constantemente, como el lector habrá podido apreciar, tomamos ejemplos de diferentes regiones; por lo tanto, ni siquiera pensamos en poner en duda la existencia de estructuras de parentesco elementales en las demás partes del mundo, sobre todo en Africa y en América. El matrimonio de los primos cruzados y otras formas de unión preferencial están representados de modo abundante en los dos continentes. No obstante, de acuerdo con el estado actual de nuestros conocimientos, el intercambio generalizado sólo aparece bajo su forma simple en los límites del área tratada, y ella lo ilustra con varios ejemplos. Aun más: entre esos diversos hechos contemporáneos, localizados geográficamente, pudimos establecer una serie continua de tipos intermedios de esa forma de intercambio, los que dan fundamento a la hipótesis de una extensión arcaica mucho más amplia y del todo excepcional.

En lo que concierne al intercambio restringido, la situación tal vez no resulte tan sorprendente: en Africa, el intercambio de las esposas es un rasgo característico de la sociedad de los pigmeos, y también se encuentran allí, como en Polinesia, por lo menos elementos de una organización dualista; esta última está representada de modo admirable en América del Norte, y desde hace algunos años sabemos que su importancia en América del Sur no es menor. Sin embargo, es necesario formular reparos: se observó, ya hace mucho tiempo, que los sistemas de mitades están prácticamente ausentes en Africa, y en otras partes, su verdadera naturaleza y sobre todo su homogeneidad, fueron objeto de agitadas discusiones entre los especialistas de la Polinesia y de América.[2] Ni Africa ni América nos ofrecen algo comparable,

[1] W. H. Rivers, *The History of Melanesian Society*, op. cit., vol. 2, pág. 10.

[2] Cf. capítulo VI.

en precisión y nitidez, con lo que aporta el estudio de las sociedades australianas. Sobre todo, no es indispensable considerar a las primeras, salvo a título excepcional y para ilustrar tal o cual detalle de una costumbre y de una institución: el área a la que nos limitó espontáneamente la marcha de nuestro análisis presenta una densidad excepcional de sistemas de parentesco que responden a la definición de las estructuras elementales; permite tratar todos los tipos y, de cada uno de ellos, proporciona varios ejemplos, que también son los más ricos, los más claros, aquellos que más se acercan a las exigencias de una demostración teórica. Entonces nos encontramos en presencia de un área privilegiada, cuyo aspecto general no podemos dejar de examinar.

En primer lugar, considerémosla en función del intercambio generalizado. Nuestra segunda parte nos llevó a definir un eje del intercambio generalizado, orientado en la dirección sur-oeste-norte-este, y cuyas cúspides están respectivamente ocupadas por las dos formas simples encontradas a lo largo de nuestra investigación: sistema katchin y sistema gilyak, de Birmania occidental a Siberia oriental. En las cercanías de esas cúspides encontramos sistemas híbridos, sorprendentemente semejantes hasta en el detalle de su estructura: los diversos sistemas naga, en el sur, los sistemas tungúes y manchúes en el norte. Entre estos últimos, la región media del eje está totalmente ocupada por el sistema chino, respecto del cual intentamos demostrar que, después de una evolución muy compleja, todavía deja percibir —a veces en forma sorprendentemente viva— una estructura arcaica de intercambio generalizado que explica, por lo menos, algunos de sus aspectos actuales. Varios sistemas intermedios se sitúan, en el eje o en su cercanía inmediata, exactamente en el lugar requerido por el análisis teórico, de modo que confirman la exactitud de este esquema.

¿Qué sucede a un lado y al otro del eje? En el oeste encontramos, incluso en Asia central, rasgos característicos de la estructura de los sistemas septentrionales, tal como la extinción periódica de la regla de exogamia que también relacionamos con el ritmo de reproducción de los clanes y subclanes en la sociedad naga. Una observación de Constantin Porphyrogénète, que debemos a la amable atención de Roman Jakobson, permite, tal vez, llevar más lejos la frontera: los petchenegues estaban divididos en ocho temas, cada uno mandado por un jefe al que sucedía un primo o un hijo de primo, "para evitar que las funciones de jefes se perpetuasen sólo en una familia de un clan, y para asegurar la herencia y la transmisión de los honores a los colaterales" (capítulo 37). Esta regla singular se explicaría fácilmente si el ritmo de extinción exogámica, que seguimos hasta los kazak,[3] hubiera existido ya en los petchenegues, sin comprometer la autoridad política del clan primitivo. Mientras que éste perdería su carácter exogámico en provecho de los subclanes provenientes de él, el mando permanecería como patrimonio de la unidad principal y sería ejercido, en sucesión, por cada uno de los subclanes, primos entre sí. La falta de información acerca de la organización antigua de la familia y de las reglas del matrimonio, en Asia central y occidental, no auto-

[3] Cf. capítulo XXIII.

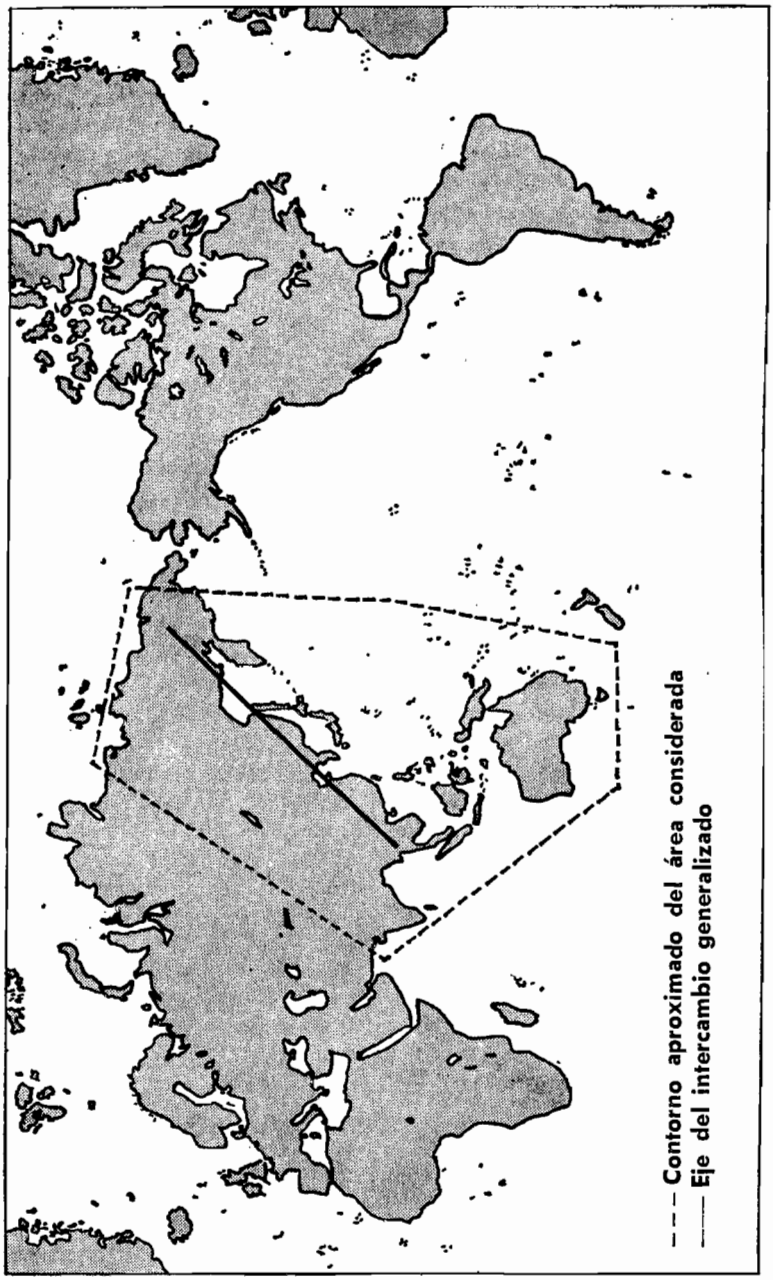

Contorno aproximado del área considerada
Eje del intercambio generalizado

FIG. 86

rizan, respecto de ese punto así como de otros, más que a formular hipótesis. Por fin, y siempre en la región situada en el oeste del eje, la India nos ofreció ejemplos de sistemas en los que el intercambio generalizado aborta, si así puede decirse, en la patrilateralidad.

Al este del eje se extiende una zona de migraciones, de invasiones y de conquistas que no permite tener la esperanza de encontrar en su lugar sistemas antiguos. Sin embargo, no es posible abrigar dudas respecto de una amplia parte de Indochina. Es necesario añadir a los batak y a los lubu matrilaterales —los primeros, con una curiosa extinción de la prohibición patrilateral en el término de tres generaciones y que recuerda los fenómenos periódicos señalados en el párrafo precedente— varias poblaciones de las siguientes regiones: Nias, Ceram, Tanimbar Kei, Flores, Sumba y las Molucas, donde el matrimonio con la hija del hermano de la madre está atestiguado de modo claro.[4] Por otra parte, llegamos enseguida a la frontera más allá de la cual comienza el intercambio restringido: se observan formas de matrimonio bilateral en Endeh y Manggarai; Flores, Keisar; Aru; Leti; Moa; Lakor.[5] Se postuló, para Java, la existencia antigua de clases matrimoniales de tipo aranda con intercambio de hermanas, antes de la conquista hindú. Esas clases aún sobrevivirían, por lo menos como vestigios, en Sumatra, en Indonesia oriental, y así antes habrían presentado una distribución continua hasta Nueva Guinea. Su antigua presencia quedaría testimoniada por una organización social bilateral, aunque desprovista de clan, en toda el área considerada, sobre todo en ciertos distritos de Flores y de Alor. En Borneo y en Célebes subsisten siempre zonas donde se afirma un predominio a veces matrilineal y a veces patrilineal.[6] Esas tentativas de reconstrucción deben recibirse con gran prudencia.

De todos modos, el sistema fidji aporta una indicación preciosa. Durante mucho tiempo se lo consideró como un ejemplo característico del matrimonio entre primos cruzados bilaterales; recientes estudios limitan y precisan esa interpretación. Las relaciones entre grupos patrilineales *mbito*, en la parte occidental de Viti Levu, sugerirían el intercambio generalizado; sin embargo, y de modo general, el matrimonio de los primos cruzados sería más raro de lo que antes pareció, y se produciría sobre todo con la prima patrilateral.[7] Puesto que un patrilateralismo creciente acompaña la declinación del intercambio generalizado en la India, podría ser que la misma manifestación en Fidji

[4] E. M. Loeb, Patrilineal and Matrilineal Organization in Sumatra. *American Anthropologist*, vol. 35, 1933.

[5] Ibíd.

[6] Ibíd.; C. Tj. Bertling, Huwverbod op grond van verwantschapsposities in Middel Java, *Indisch Tijdschrift van het Recht*, vol. 143, núm. 2, 1936; R. Kennedy, A Survey of Indonesian Civilization, en *Essays in the Science of Society Presented to A. G. Keller*, New Haven, 1937, pág. 290; The "Kulturkreislehre" Moves into Indonesia. *American Anthropologist*, vol. 41, 1939.

[7] A. Capell y R. H. Lester, Local Divisions and Movements in Fiji, *Oc* vols. 11-12, 1940-1942, pág. 319; *Kinship in Fiji*, op. cit., vol. 15, 1945, pág. 171

marcara la frontera oriental del área ocupada, de modo predominante, por esa forma de intercambio.

Son muchas las razones que inducen a situar en la base del eje del intercambio generalizado, y perpendicularmente a él, un eje de intercambio restringido, orientado en la dirección nor-oeste—sud-este y que se extendería desde el sur de la India hasta Nueva Caledonia, pasando por Australia. Para que sea viable esa seductora construcción sería necesario, sin embargo, que los sistemas indios fuesen bilaterales, y vimos que su bilateralismo aparente es un carácter seudomórfico: las organizaciones de mitades de la India se asemejan exteriormente a las de Australia; en realidad, son de otra naturaleza. Además, Australia sólo presenta formas puras de intercambio restringido, y los grupos de organización dualista de Assam sólo presentan el intercambio restringido en manifestaciones híbridas. La región que abarca el sur de la India, Assam, una parte de Sumatra y Australia no puede entonces tratarse como un eje del intercambio restringido en el sentido en que hablamos de un eje del intercambio generalizado. Sólo es la zona donde el intercambio restringido presenta mayor densidad.

¿Es realmente así? Los polos extremos de esta zona —vale decir, el sur de la India y Australia— comparten semejanzas sorprendentes; pero la semejanza se establece, precisamente, allí donde el intercambio restringido se desvanece. Los sistemas indios de mitades son diferentes de los sistemas australianos de mitades. Por lo contrario, las dos regiones tienen en común el sistema patrilateral, bajo la forma del sistema munda en la India y —si la interpretación que propusimos es exacta— del sistema mara-anula en Australia; además, son muchos los hechos que hablan en favor de la existencia del matrimonio entre generaciones no consecutivas en la antigua India, sea con una "abuela" o con una "nieta", del que se conocen paralelos australianos y melanesios. Pero esas formas provienen de las estructuras más alejadas del intercambio restringido: sistemas clasificados, hasta ahora, como "aberrantes" en relación con los precedentes y cuyo examen nos impuso, progresivamente, la noción de intercambio generalizado. Entonces, este acercamiento, lejos de conducirnos a "australianizar" si así puede decirse, a la India, nos obligará más bien a "desaustralianizar" Australia misma, vale decir, a conceder aun más atención de la que hasta ahora dedicamos a ese residuo hecho de sistemas aparentemente heteróclitos y cuya importancia intentamos minimizar, porque eran rebeldes a toda reducción a los tipos kariera y aranda. Por lo contrario, son estos últimos tipos los que deben tomar importancia en el seno de una clasificación más compleja y, esta vez, heurística.[8]

Se ve hasta qué punto la distinción, metodológicamente indiscutible, entre el intercambio restringido y el intercambio generalizado fuerza los datos experimentales. Hay un territorio privilegiado del intercambio restringido: Australia y sus prolongaciones asiática y melanesia; también hay un territorio privilegiado del intercambio generalizado, que es el eje birmano-sibe-

[8] [Lo que hizo Radcliffe Brown en su artículo en el *American Anthropologist*, 1951.]

riano. Sin embargo, del mismo modo en que el matrimonio matrilateral, forma simple del intercambio generalizado, se nos presentó constantemente como acosado por una suerte de corrupción patrilateral, así vemos ahora que el intercambio restringido, si puede existir bajo formas simples, tampoco es puro. Incluso en Australia está ahogado en un contexto de sistemas matrilaterales o patrilaterales.

Entonces debemos rechazar definitivamente toda interpretación histórico-geográfica, que haría del intercambio restringido o del intercambio generalizado el descubrimiento de tal o cual cultura particular o de tal o cual estudio del desarrollo humano. En todas partes donde existe el intercambio restringido, éste va acompañado por intercambio generalizado, y el intercambio generalizado mismo nunca está libre de formas alógenas. La diferencia proviene de que la contaminación del intercambio generalizado aparece como una propiedad intrínseca de esa forma de intercambio: se manifiesta, en el interior de cada sistema, por costumbres e instituciones que le son contradictorias. Esas anomalías llevaron a observadores tan diferentes como Hutton, Sternberg y Junod —para sólo citar a ellos— a plantearse, frente a los mismos fenómenos, la misma pregunta respecto de si las sociedades patrilineales no habrían pasado —antaño— por un estadio matrilineal, y a responder exactamente del mismo modo. Esperamos haber contribuido a disipar esa ilusión.[9] La contaminación del intercambio restringido se expresa, más bien, bajo una forma extrínseca: cada sistema es simple y coherente; pero siempre está acosado por otros sistemas fundados sobre principios que le son extraños.

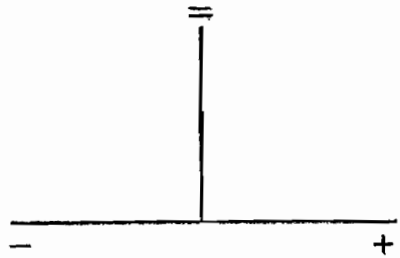
¿Puede explicarse la razón de esa diferencia? Sí, sin duda, si fiel a las ideas que adelantamos en el capítulo VII, consideramos que las tres estructuras elementales del intercambio: bilateral, matrilateral y patrilateral, siempre están presentes en la mente humana, por lo menos bajo una forma inconsciente ya que no puede evocarse una de ellas sin pensarla en oposición —pero también en correlación— con las otras dos. El matrimonio matrilateral y el patrilateral constituyen los dos polos del intercambio generalizado; pero se oponen entre sí como el ciclo de intercambio más abierto se opone al ciclo de intercambio más largo, y ambos se oponen al matrimonio bilateral como el caso general se opone al caso particular, puesto que el estudio matemático confirma que, en toda combinación de varios *partenaires*, el juego de dos debe tratarse como un caso particular del juego de tres.[10] Al mismo tiempo, el matrimonio bilateral comparte con el matrimonio patrilateral el carácter de alternación, a la vez que se acerca al matrimonio matrilateral porque ambos autorizan una solución global y no un conjunto de soluciones parcia-

[9] Cf. Henri A. Junod, *Moeurs et coutumes des Bantous*, 2 vols., París, 1936, página 271 y sigs.; y sobre Sternberg y Hutton los capítulos XVII y XVIII de este libro.

[10] J. von Neumann y O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, 1944, pág. 47. [Puede verse que desde 1949 yo anunciaba esa reducción del intercambio restringido al intercambio generalizado cuyo alcance exageran algo Maybury-Lewis y Leach (1961).]

les, como sucede con el primero. Las tres formas de intercambio constituyen, entonces, cuatro parejas de oposiciones (fig. 87).

Sin embargo, queda en pie un problema que, por lo menos en parte, proviene de la historia cultural. El estudio de un área limitada del mundo, que incluye la India, Extremo Oriente y Australia, es a la vez necesario y suficiente para definir las leyes fundamentales del parentesco y del matrimonio. Es necesario porque ninguna otra región reúne todos los casos posibles e ilustra tal o cual caso con ejemplos tan claros; es suficiente porque, si el resto del mundo reproduce algunos casos simples, y sobre todo presenta situaciones más com-



= Matrimonio bilateral; ciclo nulo; fórmula: A ⟷ B.
— Matrimonio patrilateral; ciclo corto; fórmula: A → B; A ← B.
+ Matrimonio matrilateral; ciclo largo; fórmula: A → B → C.

FIG. 87

plejas, esos casos simples son generalmente menos favorables que aquellos que retuvimos para nuestra demostración y todas las situaciones complejas pueden reducirse a las tres formas elementales, independientemente transformadas o combinadas entre sí, que nos esforzamos en definir.

¿Corresponde esa prioridad lógica a un privilegio histórico? Investigarlo es algo que corresponde al historiador de las culturas. Para nosotros, que nos limitamos a un análisis estructural, bastará con justificar rápidamente la proposición que acaba de adelantarse, según la cual las estructuras de parentesco complejas —vale decir, que no implican la determinación positiva del tipo de cónyuge preferido— se explican como el resultado del desarrollo o de la combinación de las estructuras elementales, con la idea de consagrar ulteriormente a las primeras un estudio especial y más desarrollado. Sucesivamente, nos ocuparemos del este y el oeste del área privilegiada, es decir, por una parte, el mundo de Oceanía y América y, por la otra, Africa y Europa.

En sentido estricto, los sistemas de seis clases del tipo ambrym-pentecostés [11] corresponden al estudio de las estructuras elementales. Los reser-

[11] A. B. Deacon, The Regulation of Marriage in Ambrym. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 57, 1927, y los artículos posteriores de Radcliffe Brown, B. Z. Seligman, T. T Barnard, etcétera.

vamos para otro trabajo, aunque impliquen una determinación positiva de la clase del cónyuge preferido, en razón de que su gran complejidad les confiere el carácter de caso límite. Un examen, incluso superficial, muestra allí el resultado de la combinación de dos reglas de reciprocidad, una dualista y la otra tripartita, que se ha querido hacer coincidir. Lo logramos, al precio de dificultades extremas de aplicación y de nuevas contradicciones, a partir de ese momento inherentes a esos sistemas. Como la combinación de los principios del intercambio restringido y del intercambio generalizado nos parece encontrarse en la base de los sistemas americanos llamados crow-omaha (quienes no incluyen siempre determinación del cónyuge prescripto) preferimos fijar en el sur de Melanesia el comienzo del área oriental de las estructuras complejas.

Hay una razón suplementaria que nos lleva a esto: en conjunto, Melanesia nos parece infinitamente menos caracterizada por la organización bilateral de lo que generalmente se afirmó. Nueva Guinea y las regiones vecinas presentan, en grado excepcional, un fenómeno que Williams describió con el nombre de "afiliación sexual", es decir, una diferenciación de status entre el hermano y la hermana en la que uno sigue la línea paterna y la otra la materna.[12] Es imposible interpretar ese fenómeno en función del intercambio restringido; pero se hace muy claro cuando se lo ve desde el ángulo del intercambio generalizado, puesto que, tanto en el matrimonio matrilateral como en el patrilateral, el hermano y la hermana siguen destinos matrimoniales diferentes. El estudio de los fenómenos de afiliación sexual, sin matrimonio de los primos cruzados, permite entonces definir, a través de todo el mundo melanesio, una especie de falla del intercambio generalizado, cuya significación resulta aun mayor cuando se observa que bordea esa amplia zona de desmoronamiento de las estructuras de parentesco que constituye el mundo polinesio. Toda el área oriental —"oceánico-americana", como puede llamársela— forma entonces una especie de teatro donde se encuentran intercambio restringido e intercambio generalizado, unas veces para oponerse, otras para combinarse. Si esta hipótesis es exacta, deberemos volver a examinar con atención la cuestión del matrimonio bilateral en América del Sur.

En oposición con el área oriental, caracterizada por la yuxtaposición de las dos formas elementales del intercambio, el área occidental, es decir el conjunto euro-africano, parece dar libre curso a formas desigualmente evolucionadas, pero todas provenientes exclusivamente del intercambio generalizado. Ello es rigurosamente cierto para Europa, donde no creemos que puedan descubrirse ni siquiera huellas de bilateralismo. Sin duda, Africa ofrece manifestaciones esporádicas de intercambio restringido: pigmeos; hehe; algunos pueblos de lengua bantú; nuer; lobi, etcétera.[13] Sin embargo, además de que esas

[12] F. E. Williams, *Sex Affiliation and its Implications*, op. cit. Cf. capítulo VIII de nuestro trabajo.

[13] Cf. capítulo VIII.

manifestaciones son a menudo embrionarias y que requerirían, para cada caso, un detenido examen, se sabe que Africa es el territorio donde mejor se presenta un tipo de matrimonio que todavía no encontramos en su forma más acusada: el matrimonio por compra.

El estudio de los katchin y de los gilyak nos enseñó que el matrimonio por compra no es incompatible con sistemas de intercambio generalizado; también nos mostró que la fórmula de la compra proporciona una solución para algunas dificultades inherentes al intercambio generalizado y permite superarlas. Nos queda por probar que, en su esencia misma, el matrimonio por compra corresponde a esa estructura elemental y que, de algún modo, constituye una forma agilizada y desarrollada de tal estructura.

Se conocen las discusiones a las que dio lugar, en Africa, y en particular entre los bantúes, el problema planteado por la naturaleza del precio de la novia o *lobola*. El *lobola* no puede ser una dote —ya que no acompaña a la novia sino que entra en la familia de esta última— ni tampoco un pago; en efecto, la mujer no es jamás objeto de una apropiación; no puede ser vendida ni siquiera muerta; queda resguardada bajo la protección celosa de su familia y si abandona a su marido por un motivo justo, éste no podrá pretender la restitución del *lobola*. Entonces, ¿qué es el *lobola*? En Africa del Sur consiste sobre todo en ganado, y para los bantúes "el ganado es el intermediario esencial de todas las relaciones rituales entre los grupos humanos".[14] Asume esa función de intermediario, en primer lugar entre los grupos vivos, bajo la forma de compensación y purificación del homicidio; luego entre el grupo de los vivos y el grupo de los muertos, bajo la forma de ofrenda de un sacrificio; por fin, entre los grupos que intervienen en el matrimonio. En nombre de la prohibición del incesto, la mujer no puede tener hijos en su propio grupo. Entonces es necesario que se la transfiera a un grupo vecino o bien que un hombre de otro grupo venga hacia ella. Sea la filiación matrilineal o patrilineal (y existen ambas posibilidades entre los bantúes) los dos grupos no dejan de estar situados, por el hecho de la prohibición del incesto, en un estado de interdependencia recíproca. La transferencia del *lobola* no representa una compra unilateral; como contrapartida de la hija, afirma la bilateralidad del vínculo.

Sin embargo, al mismo tiempo es algo más. El cumplimiento de los ritos matrimoniales no pone fin a las obligaciones recíprocas entre los grupos. La realidad de la alianza es testimoniada, durante toda la duración del matrimonio, por una serie de servicios ofrecidos y servicios realizados, regalos pedidos y regalos recibidos. No obstante, el *lobola* sólo es recibido para comenzar enseguida un nuevo circuito. La razón esencial, por la que no puede verse en él un pago, es que jamás se lo consumirá, salvo ocasional y parcialmente, con fines de sacrificios. Apenas recibido, será objeto de un nuevo uso, bajo la forma de una esposa, para el hermano o el primo de la joven

[14] A. W. Hoernlé, *The Importance of Sib in the Marriage Ceremonies of the Southeastern Bantu*, South-African Association for the Advancement of Science, *Report of the Annual Meeting*, vol. 22, 1925, pág. 481.

casada. Así como el hilo que corre a través de la tela, el *lobola* establece entonces una serie indefinida de conexiones entre miembros del mismo grupo y entre grupos diferentes. Seligman describió ese carácter de prestación total del precio de la novia en otra región de Africa: "Un muchacho que no tuviera hermano sería pobre." Así: "cada joven shilluk se interesa en el matrimonio de su hermana y en el de la hija de la hermana de su padre, puesto que recibe ganado proveniente del precio de la novia y, sin ganado, él mismo no podría casarse... Un hombre tiene cien razones para desear que se case su hermana y que ese matrimonio sea estable". Sin embargo, la multiplicación de los vínculos entre los grupos presenta, como contrapartida, la consolidación de los vínculos en el interior del grupo. En los azande, "como los muchachos desean casarse, deben obedecer y trabajar para sus padres, que les entregarán las lanzas recibidas en pago por sus hermanas".[15] El vínculo entre los padres y los hijos es entonces solidario con el que se establece entre las familias allegadas: el novio trabaja para sus suegros y, bajo la forma múltiple de la cocina, la jardinería, la procreación de los hijos y las gratificaciones sexuales, recibe de su mujer la contraprestación de sus regalos. Los servicios se intercambian en los dos casos y según un ritmo alternado, la doble circulación de las mujeres y del ganado asegura, a través del tiempo, la unión de los grupos y de las generaciones.

Hay un hecho que arroja una luz particularmente significativa sobre la verdadera naturaleza del vínculo matrimonial en esos sistemas africanos: es la relación de especial respeto que, en muchos grupos, existe entre el marido y la mujer del hermano de la mujer, a la que los thonga llaman con el nombre solemne de "gran moukōnwana".[16] En los shilluk, esta cuñada está incluida en la categoría de los *ora* (parientes por alianza a los que se debe respeto) y Seligman dice que "parece que se la considerara situada en el mismo plano que una suegra... Sin embargo —añade— no pudimos descubrir razón alguna para ese tratamiento".[17] En efecto, se sabe que en muchas poblaciones primitivas los suegros son objeto de tabúes especiales respecto de la nuera y, aun más a menudo, del yerno. No obstante, Junod agrega a su descripción un detalle suplementario: los thonga no sólo respetan a la "gran moukōnwana" del mismo modo que a una suegra, sino aun más. La primera interpretación dada por Junod en el sentido de que la suegra es una presunta suegra (a causa de un privilegio matrimonial sobre la hija del hermano de la mujer) no resulta entonces satisfactoria. Lo es aun menos, puesto que el marido goza de un privilegio de familiaridad respecto del hermano de su mujer, al que debería considerarse, de acuerdo con el mismo principio, como un presunto suegro tratado, en consecuencia, con respeto.

Es en otra explicación de Junod que se encuentra la explicación buscada por Seligman: el *lobola* pagado por la joven es inmediatamente utilizado para

[15] C. G. Seligman y B. Z. Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, Londres, 1932, págs. 62, 72, 514.

[16] Junod, op. cit., págs. 228-229.

[17] C. G. Seligman y B. Z. Seligman, op. cit., pág. 60.

adquirir una mujer destinada al hermano de ésta; la mujer del hermano de la mujer fue entonces obtenida con ayuda de los mismos bueyes que esta última. Fue comprada con los bueyes del marido. En nuestra opinión, las razones de la actitud especial del marido respecto de su gran moukōnwana no deben buscarse más lejos: todo contacto, toda intimidad entre él y ella, habría tenido, desde el punto de vista social, la significación de un peligro. El circuito del *lobola* se cerraría prematura e irrevocablemente, el desarrollo de la serie, teóricamente indefinida, de las prestaciones y contraprestaciones habría abortado, todo el sistema de las conexiones habría probado su fracaso. Así resulta una doble consecuencia de esas relaciones difíciles entre el marido y su cuñada: por una parte, las relaciones sexuales entre ellos están prohibidas e identificadas con el incesto; por la otra, a causa de una paradoja aparente, el marido tiene la posibilidad de reclamarla como esposa, en caso de separación y siempre que las culpas recaigan sobre la mujer. Existe esa última posibilidad por lo menos entre los ba ronga.[18] No obstante, Junod dice que sólo se recurre a esa solución desesperada en ausencia de toda otra posibilidad, y que en todas partes se la considera como una gran desgracia. Las más de las veces, la familia de la mujer se esforzará por sustituir otra hija del grupo a la gran moukōnwana, y esa sustitución se llama "poner un leño atravesado en la ruta". Es raro que no sea aceptada por el marido, puesto que "no se salta por encima del leño".[19]

Como se ve, la mujer del hermano de la mujer encarna un doble personaje y no es asombroso verla revestida de ese carácter de cosa sagrada, naturaleza de la cual participa a causa de su ambigüedad. Ese doble carácter aparece claramente si se intenta aislar la letra del sistema, su carácter de algún modo abstracto, su aritmética, de aquellas realidades más concretas subyacentes a él. Desde un punto de vista teórico, la mujer es adquirida por los bueyes y los bueyes sirven para comprar a la cuñada; esta última es el símbolo, la prenda de los bueyes. Entonces se la puede reclamar si la parte que adquiere se muestra incapaz, por defecto de la mujer, de ejecutar la parte del contrato que le corresponde. Este es el aspecto formal del sistema del *lobola*, su expresión mecánica e inhumana. Respecto de este punto no es inútil observar que el *lobola* tendió, de modo creciente, a tomar la forma de una verdadera operación de venta.[20] Pero la realidad profunda es otra; obtuve mi mujer al transferir a los bueyes, y la mujer sólo me fue entregada porque su familia contaba a su vez con recibir, gracias a los bueyes, una nueva esposa para un miembro del grupo. Esta última —la gran moukōnwana— entonces es de algún modo la causa final de toda la operación. Todo sucede como si en vez de encontrarse en el fin del proceso, ella se encontrara situada en su origen; todo sucede como si hubiera trocado a la gran moukōnwana por mi esposa. Y en realidad la cambié, puesto que ella es mis bueyes, es decir, mi carne y, por lo menos simbólicamente, pertenece a mi clan.

18 Junod, loc. cit.

19 Ibíd., pág. 229.

20 Hoernlé, loc. cit.

También, aunque la legalidad abstracta me autoriza a reclamarla como un bien, la moral me prohíbe, con el mismo derecho que en el caso de una parienta, que me acerque a ella, y las relaciones de adulterio con ellas son consideradas incestuosas.

Ese carácter incestuoso de la participación en el ganado es establecido, del modo más claro, por las siguientes observaciones de Hoernlé, formuladas sin referencia al problema que acabamos de tratar: "Entre los pondo, los zulúes y los herero, los miembros del grupo tribal sólo pueden beber leche en compañía de sus parientes clánicos. En los pondo y los zulúes, beber la leche con uno o varios miembros de otro clan equivale a establecer un pacto de fraternidad por la sangre con el clan lo que acarrea la imposibilidad de contraer matrimonio con una mujer del clan." El mismo autor agrega que, en varias de las tribus bantúes del sudeste, una mujer, inmediatamente después de su matrimonio, no debe beber leche que proviene del ganado de su marido; en caso contrario, no sólo se perjudicaría a sí misma, sino también a la familia de su marido. Sólo después de que los antepasados del marido manifestaron su aceptación del nuevo miembro del kraal, ella puede, con toda seguridad, recibir su parte. Mientras tanto bebe leche de una vaca que llevó consigo y que constituye una parte especial de su equipo de casada.[21] Junod señala que a la mujer entregada por ganado y a la comprada con ayuda del mismo ganado se las llama "mellizas".[22]

Esas observaciones son primordiales porque ilustran, sin equívoco alguno, este arbitraje entre el parentesco y la alianza que constituye la prohibición del incesto. Hoernlé, en el comienzo del artículo del que terminamos de citar un pasaje, muestra que existe, en el pensamiento indígena, una identidad sustancial entre el clan y su ganado; beber leche es participar de la naturaleza del grupo, y para la mujer significaría entonces situarse desde el principio en la situación anormal de la gran moukōnwana y jugar con la ambigüedad de las posiciones de la esposa —*que se intercambia por el ganado*, pero que se intercambia oponiéndose a él (recordemos las peleas rituales del rechazo del *lobola*)— y de la hermana *que es el ganado*, puesto que el ganado mismo es el grupo. Así vemos que el *lobola* adquiere una significación suplementaria, más concreta y también probablemente más profunda: significación ya no sólo simbólica, sino también real. En efecto, supongamos que el *lobola* prosigue su circuito a través de los grupos; necesariamente llegará un momento en que el ganado entrará, si así puede decirse, en el corral: momento en que, de compra en compra y de intercambio en intercambio, el ganado que habré transferido para obtener una mujer entrará en mi grupo para hacer salir de él una muchacha. Ni siquiera se excluye —por lo menos teóricamente— que ese proceso de retorno se realice directamente y sin intermediario; en otras palabras, la gran moukōnwana, que es mi esposa potencial, no sólo podría ser la encarnación simbólica de mi carne y de mi

21 Ibíd., pág. 482.

22 Junod, op. cit., pág. 66.

sangre, es decir de mis bueyes; también podría ser, eventualmente —y esta vez de modo concreto— mi prima o mi hermana.

Si nuestro análisis es exacto, el *lobola* no es otra cosa que una forma, desviada y evolucionada, del matrimonio por intercambio. Más exactamente, constituye una de las muchas técnicas operatorias mediante las que puede expresarse, en una sociedad numerosa y formada por grupos múltiples, el carácter de intercambio que en nuestra concepción debe reconocerse como inherente a la institución matrimonial. Apenas si resulta necesario mostrar que el procedimiento por el cual la mujer proporcionada en contrapartida es reemplazada por un valor simbólico se adapta, mejor que el intercambio directo, a las condiciones de una sociedad cuya población tiene una fuerte densidad relativa. En efecto, pueden concebirse dos fórmulas de intercambio real: o bien el intercambio se hará directamente entre dos individuos o dos grupos restringidos de individuos, y entonces el matrimonio correrá el riesgo de no relacionar más que a dos grupos a la vez y relacionarlos por pares de familias, de modo que cada uno de esos pares formaría una totalidad discreta en el seno del grupo general (intercambio restringido); o bien, el intercambio se hará entre varias secciones de la comunidad, lo que supone la realización, intencional o accidental, de una estructura global, la que no siempre se encuentra. En ausencia de una estructura de ese tipo (mitades exogámicas o clases matrimoniales), la práctica del *lobola* funda un sistema ágil porque los intercambios mismos, en vez de ser actuales e inmediatos, son virtuales y diferidos.

Entonces el matrimonio por compra es compatible con todas las formas de intercambio. Sin embargo, la sola prohibición de la gran moukōnwana basta para impedir la formación de un ciclo corto y para garantizar que los bueyes, las lanzas o las azadas, cumplirán un amplio circuito en el que varias familias habrán entregado hermanas e hijas sin recibir esposas. ¿Qué recibieron en su lugar? La garantía, bajo la forma de bienes privilegiados, de encontrar esposas. Bueyes, lanzas o azadas son entonces, verdaderamente, para retomar la expresión katchin, *mayu ni*, "donadores de mujeres". La única diferencia es que esos "donadores de mujeres", en vez de definirse como una sección concreta del grupo social, sobre cuyas hijas se tendría prioridad, están representadas por valores simbólicos, *testimonios* o, más exactamente todavía, *créditos* que pueden cubrirse en relación con cualquier familia *con la condición de que esa familia pueda ordenarse en relación con la mía según un circuito largo.* En la medida en que aún se autoriza el matrimonio de los primos, la compra reconstituye entonces sólo una fórmula simple de intercambio generalizado: matrimonio con la hija del hermano de la madre, matrimonio con la hija del hermano de la mujer, o —en filiación matrilineal— con la mujer del hermano de la madre.[23] Si se prohíbe el matrimonio de

[23] Respecto de la frecuencia de esas formas de matrimonio en Africa del Sur, cf. W. Eiselen, Preferential Marriage Correlation of the Various Modes among the Bantu Tribes of the Union of South Africa, *Africa*, vol. 1, 1928; y Junod, op. cit., passim.

los primos, la compra no contradice el intercambio generalizado: prolonga y hace florecer la fórmula al imponer, por el aumento progresivo de los grados prohibidos, la formación de ciclos cada vez más largos y, teóricamente por lo menos, ilimitados. La sustitución de la compra de la mujer por el derecho sobre la prima permite entonces al intercambio generalizado separarse de su estructura elemental y favorece la creación de ciclos cada vez más numerosos y también más ágiles y extendidos. Al mismo tiempo, la regla de circulación de los bienes privilegiados impone un ritmo a ciclos, desde ese momento improvisados, fija el camino de los mismos y testimonia, en cada instante, el estado del debe y el haber de los balances.

Se termina de ver que la estructura de intercambio no es solidaria con la prescripción de un cónyuge preferido. Incluso cuando la multiplicación de los grados prohibidos elimina los primos en el primer, segundo o tercer grado del número de los cónyuges posibles, las formas elementales del intercambio, que tratamos de definir acá, continuarán todavía funcionando. Una sociedad suficientemente densa y en la que todas las familias buscarían extender sus alianzas, se organizaría espontáneamente en ciclos largos; y, en la medida en la que fuera posible descubrir, mediante una estadística que incluyera un gran número de matrimonios, por lo menos ciertos casos de relaciones de parentesco alejadas entre los cónyuges, esas relaciones serían por necesidad predominantemente matrilaterales. Por lo contrario, una sociedad en crisis, donde la política de las alianzas estuviera dominada por una preocupación inmediata de obtener o mantener garantías, ofrecería al análisis un coeficiente elevado de patrilateralidad, aunque ésta no pudiera establecerse directamente, o no fuera posible hacerlo más que en ciertos casos y para grados alejados. Esas observaciones resultan esenciales para quien quiera extender al mundo europeo los principios generales de interpretación planteados en el curso de este trabajo. Hocart señaló que Europa medieval ofrecía una especie de esbozo de un sistema de generaciones alternadas, con la costumbre de dar el nombre del abuelo al nieto; y por lo menos sintió la tentación de inferir la existencia de un antiguo matrimonio indoeuropeo entre primos cruzados bilaterales.[24] Nada autoriza semejante hipótesis. Sin embargo, sabemos que el sistema de las generaciones alternas no está ligado al matrimonio de los primos cruzados y que este último puede también resultar del matrimonio patrilateral. Para comprender el fenómeno señalado por Hocart basta imaginar que la sociedad medieval haya tenido, a título permanente o temporario, tendencia a acortar los ciclos de alianza, sin duda a causa de la inestabilidad general. Ese acortamiento inevitablemente debía elevar el coeficiente de los matrimonios patrilaterales, incluso si esa patrilateralidad se estableciera en un grado tan alejado como para que las familias participantes no

[24] "La forma primitiva bien podría ser un sistema de generaciones alternadas donde abuelo = nieto, y ese sistema parece estar relacionado oscuramente con el matrimonio de los primos cruzados." A. M. Hocart, The Indo-european Kinship System, *The Ceylon Journal of Science*, Sección G, vol. 1, parte 4, 1928, pág. 203.

pudieran tener conocimiento alguno de él. Por cierto, no sucedía eso en el caso de las alianzas nobles o reales, preocupadas en todo momento de equilibrar balances. Incluso a instancias de la actividad consciente del grupo, una tasa elevada de patrilateralidad, debe imponer progresivamente, en el pensamiento colectivo, su ritmo específico que consiste en una inversión periódica de todos los ciclos.[25] La alternancia de los nombres se explica fácilmente como una suerte de juego o forma estética, fundados en la aprehensión inconsciente de un fenómeno de estructura aún burda y apenas esbozado.

Para formular una rápida interpretación de la estructura de los sistemas de parentesco europeos, no necesitamos entonces reconstituir una supuesta etapa arcaica durante la cual la sociedad indoeuropea habría conocido una división en mitades exogámicas. Basta señalar que Europa presenta, en su estado presente o en un pasado aún cercano, un conjunto de rasgos estructurales que provienen en su totalidad de lo que llamamos intercambio generalizado, y que el estudio de las formas simples de ese tipo de intercambio siempre permite observar las relaciones funcionales. ¿Cuáles son esos rasgos?

En primer lugar encontramos la clasificación germánica de los parientes y allegados en "*speermagen*" y "*schweitmagen*", por una parte, y "*spillmagen*" y "*kunkelmagen*", por la otra: paternos y maternos, "parientes por la lanza y la espada" y "parientes por la rueca y el huso". Aquí encontramos la distinción indooriental entre "parientes de los huesos" y "parientes de la carne"; entre "donadores de esposas" y "receptores de mujeres". Ya dijimos por qué esa clasificación, en nuestra opinión, sólo es compatible con un sistema de intercambio generalizado: sólo en sistema semejante los maternos son maternos y nada más que maternos frente a los paternos, y éstos ocupan, frente a los maternos, una posición igualmente unívoca. En un sistema de intercambio restringido, por lo contrario, los dos grupos poseen simultáneamente los dos atributos, uno en relación con el otro.[26] La recurrencia de esa clasificación típica, desde Germania hasta el País de Gales, bastaría para justificar la inclusión de Europa en el área del intercambio generalizado.

El estudio de las formas simples del intercambio generalizado en Birmania y en Assam nos permitió establecer una correlación entre esas formas y la aparición de una división de la sociedad en amplios grupos unilaterales, verosímilmente provenientes de clanes, pero dotados de caracteres especiales, como la diferenciación de los status acompañada por particularidades étnicas, lingüísticas, funcionales o de costumbres. Esos grupos son exógamos, y su distribución jerárquica los lleva a la práctica de la hipergamia; la mitología katchin los presenta como provenientes de hermanos, por unidad o por pares.[27] Interpretamos las castas indias, y tal vez también las "clases sociales" iranesas, como productos de una estructura del mismo tipo. No obstante, los hechos permiten postular la existencia de esa estructura en un área mucho más amplia. Heródoto (IV, 5-6) la describe, entre los escitas, con caracteres

[25] Cf. capítulos XXVI-XXVII.
[26] Cf. capítulo XXIII.
[27] Cf. capítulo XVI.

(hermanos fundadores, secciones mellizas, etc.) que recuerdan incluso los detalles de la mitología katchin. Y Dumézil, que respecto de este tema cita casos paralelos de la India, pudo seguir su expansión hasta el Cáucaso.[28] Si se añade que el mismo texto de Heródoto señala la herencia del hijo menor entre los escitas y que hasta en Irlanda se encuentra un uso análogo en la costumbre del *geilfine*, o "muchacho de cabeza blanca" que designa al quinto hijo, heredero privilegiado —como en los katchin— del bien de la familia,[29] se deberá reconocer la existencia, desde el eje siberio-birmano hasta Europa occidental, de un conjunto notablemente homogéneo y a cuyo sentido sólo podamos acceder por medio de la noción de intercambio generalizado.

De todos modos, hay aun más: la relación excepcionalmente estrecha entre el tío materno y el hijo de su hermana, ya descripta por Tácito en los germanos y que diez siglos más tarde encuentra una sorprendente vitalidad en la canción de gesta, plantea el mismo problema de la presencia de un rasgo seudomatrilineal en un régimen de derecho paternal, solución a la que nos llevó progresivamente el estudio de las sociedades birmana, siberiana e india.[30] Los grandes caracteres estructurales, para los cuales la distinción entre "hueso" y "carne", "espada" y "rueca" es el síntoma típico, excluyen completamente la hipótesis (que sedujo legítimamente a Hocart y a Dumézil) de una antigua organización dualista: siempre se trata de la relación ambivalente que une entre sí a los maternos, que sólo son maternos, y a los paternos que reciben a sus esposas sin entregar esposas en cambio, por lo menos a los mismos *partenaires*. A partir de nuestro estudio del sistema katchin vimos surgir, como un corolario del intercambio generalizado, la afirmación de los derechos femeninos, también típica de las instituciones germánicas y célticas. Por fin, hasta los *sumri* katchin y los *sǎgund* gilyak —"bienes preciosos" de unos, "nervios vitales" de los otros, en ambos casos protectores del hogar, recibidos por el marido de parte de la familia de su mujer— nada hay que no encuentre su equivalente en la antigua Europa: entre los germanos, en compensación por el precio de la novia, que incluye un buey, un caballo ensillado, un escudo, una espada y una lanza, aquélla aporta ciertos bienes a su marido. Tácito señala que se considera que ellos establecen el vínculo más solemne y que poseen un valor sagrado que los hace verdaderamente "los dioses del matrimonio".[31]

Sin embargo, para identificar las reglas europeas del matrimonio con una estructura de intercambio generalizado no basta comprobar las seme-

[28] G. Dumézil, La prehistoire iranienne des castes, *Journal asiatique*, 1930, páginas 125-126; *Naissance d'archanges*, París, 1945, págs. 146 y sigs.

[29] Esa es la función de Bergetto en la pieza de John Ford: *'Tis Pity she's a Whore* (publicada con introducción y notas de Havelock Ellis, Londres, 1888, pág. 114), y no está de más señalar que añade un elemento dramático a la situación incestuosa entre su novia Annabella y el hermano de ella.

[30] Cf. capítulo XXVII; nos separamos entonces, de la interpretación dualista adelantada por Dumézil (Le Festin d'immortalité, *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Etudes*, t. 34, París, 1924, pág. 277).

[31] *Germania*, capítulo 18.

janzas con formas simples: es necesario también explicar las diferencias, es decir, la evolución que progresivamente condujo a los sistemas europeos, desde una etapa arcaica verosímil donde las alianzas se anudaban en función de ciclos orientados de 2 + *n partenaires* (fórmula simple de intercambio generalizado), a la indeterminación moderna que logra un resultado del mismo orden, con la ayuda de un pequeño número de prescripciones negativas. Sin tratar aquí el tema en profundidad, señalaremos rápidamente en qué sentido debe buscarse la respuesta.

Del estudio de las formas simples del intercambio generalizado se desprendía inmediatamente una conclusión: esas formas, mantenidas en estado simple, son viables.[32] El intercambio generalizado conduce a la hipergamia: es decir, los participantes en los grandes ciclos de intercambio que adquieren progresivamente —y por el carácter mismo de la fórmula de intercambio— diferencias de status, sólo pueden recibir a sus cónyuges de aquellos *partenaires* que ocupan un lugar superior o inferior en la jerarquía. Se recuerda que la aparición de esta faz crítica está todavía testimoniada por la antigua India. Tomemos el caso, que es el más frecuente, en que la regla impone el matrimonio con una mujer de un status inmediatamente inferior. ¿Cómo conseguirán casarse las mujeres de la clase más elevada? Ahora bien, en un sistema de intercambio generalizado, la continuidad del vínculo está asegurada por un único ciclo de intercambio, que asocia como *partenaires* a todos los elementos constitutivos del grupo. No puede producirse interrupción alguna, en un punto cualquiera del circuito, sin que la estructura global, fundamento del orden social y de la seguridad individual, no corra el riesgo de desmoronarse. El sistema katchin muestra el intercambio generalizado en el momento preciso en que aparece ese problema dramático.

Para este problema es necesario hallar una solución. Ya encontramos una: los grupos, unidos entre sí por un ciclo de intercambio generalizado, se subdividen en formaciones más restringidas —a menudo en pares—, e intercambian por pares. La evolución de los sistemas de Assam y China, y los sistemas tungúes y manchúes, ilustran de diferente modo ese proceso. Sistemas locales de intercambio restringido comienzan a funcionar en el seno de un sistema global de intercambio generalizado y, de modo progresivo, lo reemplazan. El grupo renunció a una forma *simple* de intercambio generalizado para adoptar una forma igualmente *simple* de intercambio restringido. Sin embargo, también puede salvar el principio del intercambio generalizado si renuncia a una forma *simple* en provecho de una forma *compleja*. Esa es la evolución europea.

En primer lugar, se considerará el caso en que la contradicción inherente a la regla hipergámica estereotipa, de algún modo, el ciclo de intercambio generalizado. El circuito se interrumpe, la cadena indefinida de las prestaciones y contraprestaciones se detiene: los *partenaires* protestan y, ante la imposibilidad de cumplir con sus deberes de prestatarios, retienen a sus hijas y las casan con sus hijos, hasta que un milagro vuelva a poner en

[32] Cf. capítulo XVI.

marcha toda la maquinaria. Inútil es decir que tal procedimiento resulta contagioso; debe ganar progresivamente a todos los miembros del cuerpo social y transformar la hipergamia en endogamia. Unicamente la India adoptó, de modo sistemático y duradero, esa salida. Sin embargo, toda el área ofrece esbozos, formas temporarias o aproximadas de este tipo; así la actitud ecléctica del Irán, que asocia una endogamia de clases bastante ágil con el matrimonio esporádico entre parientes próximos,[33] o la práctica egipcia de los matrimonios consanguíneos. No obstante, si la interpretación que terminamos de adelantar respecto del último caso es exacta,[34] encuentra su eco en el Irán y en la misma Grecia, en la costumbre de la epíclera casada, en ausencia de heredero masculino, con un pariente próximo. De hecho, el matrimonio egipcio o polinesio con la hermana mayor, con exclusión de la menor, sólo aparece como una forma extrema de epiclerismo. También en Europa la literatura patrística y más tarde el teatro isabelino muestran la extensión y la duración de los planeamientos de la conciencia pública acerca de la cuestión de los matrimonios consanguíneos.

No obstante, otra solución es igualmente posible, y es ella la que definitivamente impuso su sello al sistema europeo. Puesto que el intercambio generalizado da lugar a la hipergamia, y que la hipergamia conduce, sea a soluciones regresivas (intercambio restringido o endogamia), sea a la parálisis total del cuerpo social, se introducirá en el sistema un elemento de arbitraje, una especie de *clinamen* sociológico que, cada vez que el mecanismo sutil del intercambio se bloquee, vendrá, como un *Deus ex machina*, a dar el empuje indispensable para proporcionar un nuevo impulso. Ese *clinamen* fue concebido claramente por la India, aunque finalmente se haya comprometido en una vía diferente y se haya abandonado a otros el cuidado de desarrollar y sistematizar su fórmula: es el matrimonio *swayamvara*, al que el *Mahābhārata* dedica una sección entera;[35] se sabe que consiste, para un personaje que ocupa un rango social elevado, en el privilegio de dar a su hija en matrimonio a un hombre de un status cualquiera, pero que haya cumplido un hecho extraordinario o, mejor aún, libremente elegido por la joven misma. ¿Y cómo podría ella proceder de otro modo puesto que, por ser hija de rey en un sistema hipergámico, la regla social, estrictamente observada, le prohibiría todo cónyuge? Sin duda, el matrimonio *swayamvara*, tal como lo describen la poesía épica y el folklore desde Assam hasta Europa central y occidental, es sin duda un mito. Sin embargo, la transfiguración mítica recubre un problema real y probablemente también instituciones positivas: todavía en el Medioevo, el derecho galo distinguía dos formas de matrimonio, *rod o cenedl*, "por donación de parentela", y *lladrut*, "robado, secreto, furtivo"; uno es la entrega de la mujer por su familia, el

[33] E. Benveniste, *Les Classes sociales dans la tradition avestique*, op. cit., páginas 117, 125; Aly-Akbar Mazahéri, *La Famille iranienne aux temps anté-islamiques*, París, 1938, págs. 113, 131.

[34] Cf. capítulo I.

[35] *The Mahābharata*, traducción de Protrap Chundra Roy, Calcuta, 1883-1886, vol. 1.

otro regalo de la mujer hecho por ella misma.[36] ¿Acaso no pueden reconocerse, en su yuxtaposición probable durante un largo período, el punto de partida y el punto de llegada —lógicos, y tal vez también históricos— de la evolución del intercambio generalizado?

Es interesante señalar que, consagrado al estudio de problemas muy alejados de los que hemos tratado aquí, M. G. Dumézil también se vio llevado a suponer una conexión entre el matrimonio *swayamvara* (o de costumbres muy vecinas) y la estructura hipergámica de la sociedad indoeuropea. Dumézil compara la leyenda escandinava del matrimonio de Skadhi, libre de elegir a un esposo entre varios candidatos disimulados a sus ojos y que elige por error a un anciano, con un relato del *Mahābhārata* (III, 123-125): la princesa Sukanyā, casada por deber con el viejo asceta Cyavana y recibiendo el privilegio de una nueva elección entre tres candidatos indiscernibles, igualmente jóvenes y bellos, encuentra entre ellos al que antes fue su anciano marido. Dumézil sobre todo se interesa en el hecho de que, en las dos versiones, la ceremonia de la elección está manipulada por personajes divinos a los que identifica con los patronos de la tercera función social, "aquí, candidatos desdichadamente desairados, allá, un candidato cómicamente elegido"; y en ese momento plantea la pregunta: "¿acaso existía un vínculo antiguo entre esa tercera función y un tipo de matrimonio donde la mujer elegía libremente a su esposo?"[37] Sin duda sería aventurado recordar aquí esa otra sección del *Mahābhārata* (Swayamvaraparva), donde la princesa Krishna, puesta en concurso por su padre y su hermano, es negada a todos los príncipes guerreros que concurrieron en favor de un brahman de alto nacimiento disimulado bajo aspecto ordinario: puesto que la airada exclamación de los concurrentes vencidos de que "el *swayamvara* es para los Kshatriyas", acompañada por un llamado a la tradición más venerable,[38] parece tener un sentido nítidamente diferente y totalmente impregnado de espíritu endógamo. Y sin embargo, el *swayamvara*, matrimonio del azar, del mérito o de la elección, no tiene verdaderamente sentido más que si se entrega una hija de clase superior a un hombre de una clase inferior, con la garantía, por lo menos simbólica, de que el alejamiento de los status no comprometió irremediablemente la solidaridad del grupo y de que el ciclo de las prestaciones matrimoniales no se interrumpirá. Entonces son las clases subordinadas las que tienen un interés mayor en el *swayamvara*; es a ellas a quienes otorga una garantía de seguridad. Es así que ellas se convierten en las guardianas celosas de las reglas del juego e, incluso en el folklore contemporáneo —el drama o la comedia— del matrimonio *swayamvara*, serán situados alternativamente, según el punto de vista del narrador, en la ocasión ofrecida por los dones naturales o por la habilidad de los grandes personajes para eludir la ley.

[36] T. P. Ellis, *Welsh Tribal Law and Custom in the Middle Ages*, 2 vols, Oxford, 1926, vol. 1, pág. 393.

[37] G. Dumézil, *Naissance d'archanges*, op. cit., pág. 179.

[38] *The Mahābhārata*, op. cit., Adi Parva, CLXII; edición Dutt, CXCI-7.

Sin duda, el matrimonio *swayamvara* encuentra una base en las instituciones generales o anteriores. Su aparición hubiera sido inconcebible sin el conflicto latente entre la orientación ostensiblemente matrilateral de los sistemas de intercambio generalizado y esa nostalgia patrilateral que los carcome secretamente; en otras palabras, sin el sentimiento inconsciente de la seguridad vinculada con los sistemas de ciclos cortos, presentes en cada instante, y que actúan en el seno de sociedades comprometidas en la aventura de los sistemas de ciclos largos. En efecto, ya vimos al estudiar el sistema katchin que esa contradicción interna se expresa en un impulso dado a los linajes femeninos y en una afirmación, sancionada por la costumbre, de los derechos femeninos. No por ello es menos cierto que, con el matrimonio *swayamvara*, los tres caracteres fundamentales del matrimonio europeo moderno, se introducen —para retomar la expresión gala— de modo "furtivo, secreto" y casi fraudulento; esos caracteres son la libertad de elección del cónyuge dentro del límite de los grados prohibidos, la igualdad de los sexos frente a los votos conyugales y, por fin, la emancipación de la parentela y la individualización del contrato.

Capítulo XXIX

LOS PRINCIPIOS DEL PARENTESCO

De este modo, en el origen de las reglas matrimoniales, incluso de aquellas cuya singularidad aparente pareciera justificarse sólo por medio de una interpretación a la vez especial y arbitraria, siempre encontramos un sistema de intercambio. En el curso de este trabajo vimos cómo la noción de intercambio se complicaba, diversificaba y constantemente aparecía bajo formas diferentes. El intercambio puede presentarse como directo (en el caso del matrimonio con la prima bilateral) o como indirecto (y este caso puede responder a dos fórmulas —continua y discontinua— correspondientes a dos reglas diferentes de matrimonio con la prima unilateral); algunas veces funciona en el seno de un sistema global (tal el carácter, teóricamente común, del matrimonio bilateral y del matrimonio matrilateral); otras provoca la formación de un número ilimitado de sistemas especiales y de ciclos estrechos sin relación entre sí (bajo esta forma amenaza como un riesgo permanente a los sistemas de mitades y representa una debilidad inevitable para los sistemas patrilaterales); algunas veces aparece como una operación al contado o a corto plazo (con el intercambio de las hermanas y de las hijas, y el matrimonio avuncular), otras como una operación de plazo más prolongado (como en los casos en que los grados prohibidos abarcan los primos en primer grado y a veces en segundo grado); puede ser explícito o implícito (como se vio en el ejemplo del presunto matrimonio por compra); puede ser cerrado (cuando el matrimonio debe satisfacer una regla especial de alianza entre clases matrimoniales o de observancia de grados preferenciales) o abierto (cuando la regla de exogamia se reduce a un conjunto de estipulaciones negativas con libre elección fuera de los grados prohibidos); algunas veces está prendado en una especie de hipoteca sobre categorías reservadas (clases o grados), otras (como en el caso de la prohibición del incesto simple, tal como se la encuentra en nuestra sociedad) puede reposar sobre una garantía más amplia y de carácter fiduciario: la libertad teórica de pretender a cualquier mujer mediante la renuncia a ciertas mujeres determinadas del círculo familiar, libertad asegurada por la extensión, a todos los hombres, de una prohibición similar en lo que atañe a cada uno de ellos en particular. Pero sea en forma directa o indirecta, global o especial, inmediata o diferida, explícita o implícita, cerrada o abierta, concreta o simbólica, el intercambio, y siempre el intercambio, es lo que surge como base fundamental y común a todas las modalidades de la institución matrimonial. Todas estas modalidades pueden incluirse bajo la denominación general de exogamia (ya que, como lo vimos en la primera parte de este trabajo, la endogamia no se opone a la exogamia sino que la supone) sólo a condición de percibir, detrás

de la expresión superficialmente negativa de la regla de exogamia, la finalidad que tiende a asegurar, por medio de la prohibición del matrimonio en los grados prohibidos, la circulación total y continua de esos bienes por excelencia del grupo: sus mujeres y sus hijas.

En efecto, el valor funcional de la exogamia, definida en el más amplio sentido, se precisó y afirmó en el curso de los capítulos precedentes. En primer lugar, ese valor es negativo. La exogamia es el único medio que permite mantener el grupo como grupo, evitar el fraccionamiento y el aprisionamiento indefinido que acarrearía la práctica de los matrimonios consanguíneos: si se recurriera a ellos con persistencia, o aunque sólo fuera de modo demasiado frecuente, estos matrimonios no tardarían en hacer "estallar" el grupo social en una multitud de familias, que formarían otros tantos sistemas cerrados, mónadas sin puertas ni ventanas, y cuya proliferación y antagonismo no podría evitar ninguna armonía preestablecida. La regla de exogamia, aplicada bajo sus formas más simples no es del todo suficiente para descartar ese peligro mortal que afecta al grupo. Tal es el caso de la organización dualista. Con la organización dualista, el riesgo de ver a una familia biológica erigirse en sistema cerrado está, sin duda, definitivamente eliminado. El grupo biológico ya no puede estar solo, y el vínculo de alianza con una familia diferente asegura la primacía de lo social sobre lo biológico, de lo cultural sobre lo natural. Sin embargo, aparece enseguida otro riesgo: el de ver a dos familias, o más bien a dos linajes, aislarse del continuo social bajo la forma de un sistema bipolar, de un par íntimamente unido por una sucesión de intermatrimonios, y que se basta indefinidamente a sí mismo. La regla de exogamia, que determina las modalidades de formación de semejantes pares, les confiere un carácter definitivamente social y cultural, pero lo social sólo podría darse para dividirse enseguida. Este peligro lo evitan las formas más complejas de exogamia, como el principio del intercambio generalizado, y como las subdivisiones de las mitades en secciones o subsecciones, donde grupos locales, cada vez más numerosos, forman sistemas indefinidamente más complejos. Entonces sucede con las mujeres lo que sucede con la moneda de intercambio, cuyo nombre a menudo llevan, y que, según la admirable expresión indígena, "se asemeja al juego de una aguja para coser techados que, ora fuera, ora dentro, trae y vuelve a traer siempre la misma liana que fija la paja".[1] Incluso en ausencia de procedimientos semejantes, la organización dualista, reducida a sí misma, no es impotente: vimos cómo la intervención de los grados de parentesco preferidos en el seno mismo de la mitad —por ejemplo, la predilección por la prima cruzada verdadera e incluso por un cierto tipo de prima cruzada verdadera, como sucede en el caso de los kariera— proporciona el paliativo para los riesgos de un funcionamiento demasiado automático de las clases. Frente a la endogamia, tendencia a imponer un límite al grupo y a discriminar en el seno del grupo, la exogamia es un esfuerzo permanente por lograr una mayor cohesión, una solidaridad más eficaz y una articulación más ágil.

[1] M. Leenhardt, *Notes d'Ethnologie néo-calédonienne*, op. cit., págs. 48 y 54.

En efecto, el intercambio no sólo vale lo que valen las cosas que se intercambian: el intercambio —y, en consecuencia, la regla de exogamia que lo expresa— tiene en sí mismo un valor social: proporciona el medio para relacionar a los hombres entre sí y para superponer a los vínculos naturales del parentesco, los vínculos —que a partir de entonces serán artificiales ya que serán sustraídos al azar de los encuentros o a la promiscuidad de la existencia familiar— de la alianza regida por la regla. En este sentido, el matrimonio sirve de modelo a esta "conyugalidad" artificial y temporaria que se establece, en ciertos colegios, entre jóvenes del mismo sexo y de la cual Balzac señala, con profundidad, que jamás se superpone a los vínculos de la sangre sino que los reemplaza: "¡Cosa extraña! Nunca, en mi tiempo, conocí hermanos que fueran *Faisants*. Si el hombre sólo vive por los sentimientos, entonces tal vez crea empobrecer su existencia al confundir un afecto encontrado con un afecto natural." [2]

Algunas teorías de la exogamia, criticadas al comienzo de este trabajo, encuentran un valor y una significación en ese nuevo plano. Si, como ya sugerimos, la exogamia y la prohibición del incesto poseen un valor funcional permanente y coextensivo a todos los grupos sociales, las interpretaciones que de ellas dieron los hombres, por más diferentes que hayan sido, ¿no poseerían todas una sombra de verdad? Así las teorías de McLennan, de Spencer y de Lubbock tienen, por lo menos, un sentido simbólico. Recordamos que, para el primero, la exogamia habría encontrado su origen en tribus que practican el infanticidio de las hijas y que, en consecuencia, están obligadas a buscar fuera de la tribu esposas para sus hijos. De modo análogo, Spencer sugirió que la exogamia debió iniciarse entre tribus guerreras, que raptaban mujeres a los grupos vecinos. Y Lubbock formuló la hipótesis de una oposición primitiva entre dos formas de matrimonio: un matrimonio endogámico donde las esposas se consideran como propiedad común de los hombres del grupo, y un matrimonio exogámico que identifica a las mujeres capturadas con una especie de propiedad individual de su vencedor, dando así nacimiento al matrimonio individual moderno. Puede discutirse el detalle concreto, pero la idea fundamental es justa: vale decir, la exogamia tiene un valor menos negativo que positivo, afirma la existencia social de los otros y sólo prohíbe el matrimonio endógamo para introducir y prescribir el matrimonio con otro grupo que no sea la familia biológica: no, por cierto, porque el matrimonio consanguíneo signifique un peligro biológico, sino porque el matrimonio exógamo resulta un beneficio social.

Por eso, entonces, hay que reconocer la exogamia como un elemento importante —sin duda, con mucho, el elemento más importante— de ese conjunto solemne de manifestaciones que, de modo continuo o periódico, aseguran la integración de las unidades parciales en el seno del grupo total y reclaman la colaboración de los grupos extranjeros. Así ocurre con los ban-

[2] "La conyugalidad que nos une uno a otro y que expresamos en nosotros al decir *Faisants*..." (H. de Balzac, Louis Lambert, en *Oeuvres Complètes*, París, La Pléyade, 1937, t. X, págs. 366 y 382.)

quetes, las fiestas, las ceremonias de diverso orden que forman la trama de la existencia social. Sin embargo, la exogamia no sólo es una manifestación que ocupa un lugar en medio de muchas otras: las fiestas y las ceremonias son periódicas y la mayoría corresponden a funciones limitadas. La ley de exogamia por lo contrario es omnipresente, actúa de modo permanente y continuo, aun más, tiene que ver con valores —las mujeres— que son los valores por excelencia, tanto desde el punto de vista biológico como desde el social, y sin los cuales la vida no es posible o, por lo menos, se reduce a las formas más abyectas. Entonces no resulta exagerado decir que es el arquetipo de todas las demás manifestaciones basadas en la reciprocidad, que proporciona la regla fundamental e inmutable que asegura la existencia del grupo como grupo: en los maori, nos enseña Elsdon Best, "las pequeñas de rango aristocrático, y también los muchachitos del mismo rango, eran casados con miembros de tribus poderosas e importantes, que tal vez provenían de grupos enteramente extranjeros, como medio de procurarse la ayuda de esas tribus en ocasión de guerras. Se encuentra en ello algo así como una aplicación de ese antiguo proverbio: *He taura taonga e motu, he taura tangata e kore e motu* (puede romperse un vínculo establecido mediante regalos, pero no un vínculo humano). Dos grupos pueden unirse por relaciones amistosas e intercambiar regalos y, sin embargo, más tarde pelear y combatir, pero el intermatrimonio los une de un modo permanente". Y, más adelante, cita este otro proverbio: *He hono tangata e kore e motu, kapa he taura waka, e motu* (un vínculo humano es indestructible, pero no sucede así con un casco de canoa, puesto que éste puede romperse).[3] La filosofía contenida en estos proverbios es tanto más significativa cuanto los maori no eran en absoluto insensibles a las ventajas del matrimonio en el interior del grupo: si las dos familias se pelean y se insultan, decían ellos, esto no puede ser algo serio, sino sólo un asunto de familia, y la guerra se evitará.[4]

La prohibición del incesto es menos una regla que prohíbe casarse con la madre, la hermana o la hija, que una regla que obliga a entregar a la madre, la hermana o la hija a otra persona. Es la regla de la donación por excelencia, y es precisamente ese aspecto, a menudo demasiado ignorado, el que permite comprender su carácter: todos los errores de interpretación de la prohibición del incesto provienen de una tendencia a ver en el matrimonio un proceso discontinuo, que extrae de sí mismo, en cada caso individual, sus propios límites y posibilidades.

Por eso se busca, en una cualidad intrínseca de la madre, de la hija o de la hermana, las razones que pueden desaconsejar el matrimonio con ellas. Entonces uno se encuentra infaliblemente llevado hacia consideraciones biológicas, puesto que es sólo desde un punto de vista biológico —pero no por

[3] Elsdon Best, The Whare Kohanga (the "Nest House") and its Lore. *Dominion Museum Bulletin*, Wellington, 1929, págs. 34 y 36.

[4] Best, *The Maori*, Wellington, 1924, vol. 1, pág. 447.

cierto social— que la maternidad, la sororalidad o la filialidad —si así puede decirse— son propiedades de los individuos considerados; pero, desde una perspectiva social, no puede pensarse que esas calificaciones definen individuos aislados, sino relaciones entre esos individuos y todos los demás: la maternidad es una relación, no sólo de una mujer con sus hijos, sino de esa mujer con todos los demás miembros del grupo, para los cuales ella no es una madre, sino una hermana, una esposa, una prima o simplemente una extranjera bajo la relación del parentesco. Sucede lo mismo para todas las relaciones familiares, que se definen, a la vez, por los individuos que incluyen y por los individuos que excluyen. Esto es tan cierto que los observadores a menudo se sorprendieron por la incapacidad de los indígenas para concebir una relación neutra o, más exactamente, la ausencia de toda relación. Tenemos el sentimiento —por otra parte ilusorio— de que la ausencia de parentesco determina, en nuestra conciencia, un estado semejante; pero la suposición de que puede ocurrir lo mismo en el pensamiento primitivo no resiste el examen. Cada relación familiar define cierto conjunto de derechos y de deberes, y la ausencia de relación familiar no define nada, sólo define la hostilidad: "Si ustedes quieren vivir con los nuer, deben hacerlo a su manera; deben tratarlos como a una clase de parientes, y ellos os tratarán también como a una clase de parientes. Derechos, privilegios, obligaciones, todo está determinado por el parentesco. Un individuo cualquiera debe ser, o bien un pariente real o ficticio, o bien un extranjero con el cual usted no tiene obligación recíproca alguna y al que tratará como a un enemigo virtual." [5] El grupo australiano se define exactamente en los mismos términos: "Cuando un extranjero se aproxima a un campamento que nunca había visitado antes, no penetra en él, sino que permanece a cierta distancia. Después de un momento, un pequeño grupo de ancianos lo aborda y su primera tarea es descubrir quién es el extranjero. La pregunta que se le formula las más de las veces es: ¿Quién es tu *maeli* (padre del padre)? Las discusiones se desarrollan en torno de cuestiones genealógicas hasta que todos los interesados se declaran satisfechos en cuanto a la determinación exacta de la relación del extranjero con cada uno de los indígenas presentes en el campamento. Llegado a ese punto, el extranjero puede ser recibido en el campamento y se lo presenta a cada hombre y a cada mujer de acuerdo con la relación de parentesco que existe entre él y cada uno de los presentados... Si soy un indígena y encuentro a otro indígena, éste debe ser o bien mi pariente, o bien mi enemigo. Y si es mi enemigo, debo aprovechar la primera ocasión para matarlo, antes que él mismo me mate. Tal era, antes de la llegada del hombre blanco, la concepción indígena de los deberes hacia el prójimo." [6] Esos dos ejemplos no hacen más que confirmar, en su paralelismo sorprendente, una situación universal: "Durante un tiempo considerable y en un número apreciable de sociedades, los hombres se abordaron con un curioso estado anímico, de temor y de hostilidad exage-

[5] E. E. Evans Pritchard, *The Nuer*, Oxford, 1940, pág. 183.

[6] A. R. Radcliffe Brown, *Three Tribes of Western Australia*, op. cit., pág. 151.

rados, y de generosidad igualmente exagerada, pero que sólo resultan absurdos para nuestros ojos. En todas las sociedades que nos precedieron inmediatamente, y nos rodean todavía, e incluso en muchos usos de nuestra moral popular, no existe un término medio: confiar enteramente o desconfiar enteramente, dejar sus armas y renunciar a su magia o entregarlo todo: desde la hospitalidad fugaz hasta las hijas y los bienes." [7] Ahora bien, en esa actitud no existe barbarie alguna e incluso, hablando con propiedad, arcaísmo alguno, sino sólo la sistematización, llevada hasta su límite, de los caracteres inherentes a las relaciones sociales.

Sería imposible aislar arbitrariamente cada relación de todas las demás; y tampoco sería posible situarse más acá o más allá del mundo de las relaciones: el medio social no debe concebirse como un cuadro vacío dentro del cual pueden relacionarse, o simplemente yuxtaponerse, los seres y las cosas. El medio es inseparable de las cosas que lo habitan; juntos constituyen un campo de gravedad donde las cargas y las distancias forman un conjunto coordenado y donde cada elemento, al modificarse, provoca un cambio en el equilibrio total del sistema. Proporcionamos un ejemplo, por lo menos parcial, de ese principio al analizar el matrimonio de los primos cruzados. Sin embargo, se ve cómo su campo de aplicación debe ampliarse a todas las reglas de parentesco y, antes que a cualquier otra, a esa regla universal y fundamental que es la prohibición del incesto: puesto que es el carácter total de todo sistema de parentesco (y no existe sociedad humana que esté desprovisto de él) el que hace que la madre, la hermana, la hija, estén, desde toda eternidad si puede decirse, acopladas con elementos del sistema que no están con ellas ni en la relación de hijo, ni de hermano, ni de padre, porque ellos a su vez están acoplados con otras mujeres, con otras clases de mujeres o con elementos femeninos definidos por una relación de otro orden. Porque el matrimonio es intercambio, porque el matrimonio es arquetipo del intercambio, el análisis del intercambio puede ayudar a comprender esa solidaridad que une la donación y la contradonación, un matrimonio con los matrimonios restantes.

B. Seligman niega, es cierto, que la mujer sea el instrumento único o predominante de la alianza.[8] Ella invoca la institución de la fraternidad de sangre, tal como se expresó por la relación de *henamo* en los indígenas de Nueva Guinea. La instauración de la fraternidad de sangre crea, en efecto, un vínculo de alianza entre los individuos pero, al mismo tiempo, al asimilar a los interesados como hermanos, arrastra la prohibición de matrimonio con la hermana. No pretendemos que el intercambio o la donación de las mujeres sea, en las sociedades primitivas, el único medio de instaurar la alianza. En otras partes mostramos cómo, en ciertos grupos indígenas de Brasil, la comunidad podía expresarse, a la vez, por el término de "cuñado" y por el de "hermano". El cuñado es el allegado, el colaborador es el amigo;

[7] M. Mauss, *Essai sur le don*, op. cit., pág. 183.

[8] B. Z. Seligman, The Incest Taboo as a Social Regulation. *The Sociological Review*, vol. 27, 1935.

es el nombre que se da a los hombres adultos de la banda con la cual se contrajo la alianza; y cuando se trata, en el seno de la misma banda, del cuñado potencial —vale decir, del primo cruzado— es con él que, en la adolescencia, uno se entrega a juegos homosexuales, que siempre dejarán una huella en el comportamiento mutuamente afectivo de los adultos.[9] Sin embargo, al mismo tiempo que la relación de cuñado, los nambikwara saben recurrir a la noción de fraternidad: "¡Salvaje, ya no eres mi hermano!", se exclama en el curso de una pelea con un no pariente, y los objetos que se encuentran en serie, como los potes de la choza, los tubos de la flauta de Pan, etc., son llamados "hermanos" entre sí, o bien "otros" en sus relaciones respectivas, detalle terminológico que merece relacionarse con la observación de Montaigne en el sentido de que los indios brasileños, encontrados por él en Ruán, llamaban a los hombres "mitades", unos de otros, así como nosotros decimos "nuestros semejantes".[10] Sin embargo, se ve también la diferencia entre los dos tipos de vínculos, diferencia que se definirá de modo suficientemente claro si se dice que uno recurre a una solidaridad mecánica (hermano), mientras que el otro invoca una solidaridad orgánica (cuñado, o compadre). Los hermanos son prójimos uno respecto del otro, pero lo son a causa de su similitud del mismo modo que los potes o los tubos de las flautas; por lo contrario, los cuñados son solidarios porque se complementan y poseen, uno para el otro, una eficacia funcional, sea porque desempeñen el rol del otro sexo en los juegos eróticos de la infancia o porque su alianza masculina, en la edad adulta, se sancione por abastecer a cada uno de lo que no posee —una esposa— gracias a la renuncia simultánea de lo que ambos tienen: una hermana. La primera forma de solidaridad nada añade, nada une; se funda en un límite cultural que se satisface por la reproducción de un tipo de conexión cuyo modelo proporciona la naturaleza; la otra realiza una integración del grupo en un nuevo plano.

Una observación de Linton acerca de la fraternidad de sangre en las Islas Marquesas ayuda a situar las dos instituciones (fraternidad de sangre e intermatrimonio) en sus perspectivas recíprocas. Los hermanos de sangre son llamados *enoa*: "Cuando se era *enoa* de un hombre, se tenía los mismos derechos que él sobre su propiedad, y se estaba, respecto de sus padres, en la misma relación de parentesco que él mismo." [11] No obstante, del contexto surge con absoluta claridad que el sistema de *enoa* no es más que una solución individual que desempeña la función de un sustituto, cuando la solución verdadera y eficaz de las relaciones entre los grupos, es decir, la solución colectiva y orgánica de los intermatrimonios con fusión consecutiva de las tribus, se vuelve imposible por la situación internacional: aunque estén en vigencia venganzas, la institución de los *enoa*, asunto puramente individual,

[9] *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, op. cit.

[10] *Essais*, libro I, capítulo XXXI (Acerca de los caníbales).

[11] Ralph Linton, *Marquesan Culture*, en A. Kardiner, *The Individual and its Society*, Nueva York, 1945, pág. 149.

puede asegurar un mínimo de vínculo y de colaboración, mientras que el matrimonio, que es asunto de grupo, no puede operar en ese caso.

De modo aun más directo, la teoría indígena confirma nuestra concepción. Los informantes arapesh de Margaret Mead manifestaron, al comienzo, dificultades para responder a sus preguntas acerca de las infracciones eventuales a las prohibiciones matrimoniales. Sin embargo, su comentario, cuando lograron formularlo, revela claramente el origen del equívoco: para ellos la prohibición no se concibe como tal, es decir, bajo su aspecto negativo; no es más que el anverso o la contrapartida de una obligación positiva, que es la única que se encuentra de modo vivo y presente en la conciencia. ¿Un hombre se acuesta con su hermana? La pregunta es absurda: No, por supuesto que no; responden: "No nos acostamos con nuestras hermanas, entregamos nuestras hermanas a otros hombres, y esos otros hombres nos dan sus hermanas." El etnógrafo insiste: no obstante, si sucediera esa eventualidad, por más imposible que sea, ¿qué pensaría usted?, ¿qué diría usted? —¿Si uno de nosotros se acostara con su hermana? ¡Qué pregunta! —Pero suponga que eso sucede... A la larga, y con la dificultad del informante para ponerse en la situación, para él apenas concebible, en que debería discutir con un compañero culpable de incesto, se obtiene esa respuesta al imaginario diálogo: "¿Cómo? ¿Te quieres casar con tu hermana? Pero, ¿qué te sucede? ¿No quieres tener cuñado? ¿No comprendes entonces que si te casas con la hermana de otro hombre y que otro hombre se casa con tu hermana, tendrás por lo menos dos cuñados, y que si tú te casas con tu propia hermana no tendrás ninguno? ¿Y con quién irás a cazar? ¿Con quién plantarás? ¿A quién invitarás?" [12]

Sin duda, todo esto es un poco sospechoso porque es provocado. Sin embargo, los aforismos indígenas reunidos por el mismo encuestador, y que citamos como epígrafe en la primera parte de este trabajo, no lo son, y su sentido es el mismo. Otros testimonios corroboran la misma tesis: para los chukchis, una "mala familia" se define como una familia aislada, "sin hermano y sin primo".[13] Por otra parte, la necesidad de provocar el comentario (cuyo contenido es, en todo caso, espontáneo) y la dificultad para obtenerlo son reveladores del equívoco inherente al problema de las prohibiciones del matrimonio. Estas sólo son prohibiciones de modo secundario y derivado. Antes de ser una prohibición referente a una cierta categoría de personas, son una prescripción que apunta hacia otra. ¡Cuánto más clarividente resulta, en este sentido, la teoría indígena que muchos comentarios contemporáneos! Nada hay en la hermana, ni en la madre, ni en la hija, que las descalifique como tales. El incesto es socialmente absurdo antes de ser moralmente culpable. La exclamación incrédula que se le arrancó al informante: *¿Entonces no quieres tener cuñado?*, proporciona su regla de oro al estado de sociedad.

[12] M. Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Nueva York, 1935, pág. 84.

[13] W. Bogoras, *The Chukchee*, op. cit., pág. 541.

Por lo tanto, el problema del incesto no tiene solución en el interior de la familia biológica, incluso si se supone a ésta ya situada en un contexto cultural que le impone sus exigencias específicas. El contexto cultural no consiste en un conjunto de condiciones abstractas; resulta de un hecho muy simple y que lo expresa por entero: la familia biológica no está sola y debe recurrir a la alianza con otras familias para perpetuarse. Se sabe que Malinowski se dedicó a defender una concepción diferente: la prohibición del incesto resultaría de una contradicción interna, en el seno mismo de la familia biológica, entre sentimientos mutuamente incompatibles, como, por ejemplo, las emociones que se relacionan con las relaciones sexuales y el amor familiar o "los sentimientos naturales que se anudan entre hermanos y hermanas".[14] Esos sentimientos, de todos modos, sólo se vuelven incompatibles en razón del rol cultural que la familia biológica está llamada a desempeñar: el hombre debe enseñar a sus hijos y esa vocación social, que se ejerce naturalmente en el seno del grupo familiar, se hallaría irremediablemente comprometida si emociones de otro tipo vinieran a conmover la disciplina indispensable para el mantenimiento de un orden estable entre las generaciones: "el incesto equivaldría a la confusión de las edades, a la mezcla de las generaciones, a la desorganización de los sentimientos y al trastrocamiento brutal de todos los roles, en el preciso momento en que la familia representa un agente educativo de primera importancia. Ninguna sociedad podría existir en condiciones semejantes".[15]

Para esa tesis resulta fastidioso que prácticamente no exista sociedad primitiva que deje de infligirle una contradicción flagrante respecto de cada punto. La familia primitiva termina su función educadora más temprano que la nuestra y desde la pubertad —a menudo incluso antes— transfiere al grupo la carga de los adolescentes, cuya preparación es adjudicada a casas para solteros o a círculos de iniciación. Los rituales de iniciación sancionan esa emancipación de la célula familiar del muchacho o de la muchacha y su incorporación definitiva al grupo social. Para lograr tal fin, esos rituales recurren exactamente a los procedimientos cuya presencia sólo es señalada por Malinowski para denunciar sus peligros mortales: desorganización afectiva e intercambio violento de los roles que hasta puede llevar a la práctica, sobre la persona misma del iniciado, usos muy poco familiares por parte de parientes próximos. Por fin, se sabe que los diferentes tipos de sistemas clasificatorios se preocupan muy poco por mantener una clara distinción entre las edades y las generaciones; sin embargo, para un niño hopi no es menos difícil de lo que sería para uno de nuestros niños aprender a llamar a un viejo "mi hijo", o cualquier otra identificación semejante.[16] La situación, supuestamente desastrosa que Malinowski se esfuerza en pintar para justi-

[14] B. Malinowski, Prefacio a H. Ian Hogbin, *Law and Order in Polynesia*, Londres, 1934, pág. LXVI.

[15] B. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, Nueva York-Londres, 1927, pág. 251.

[16] Leo W. Simmons, *Sun Chief*, op. cit., pág. 69.

ficar la prohibición del incesto es a lo sumo un cuadro muy trivial de cualquier sociedad, cuando se la ve desde otro punto de vista que el propio.

Ese egoísmo ingenuo está tan desprovisto de novedad y de originalidad que Durkheim le hizo una crítica decisiva, muchos años antes de que Malinowski le hubiera conferido una mayor vitalidad temporaria. Las relaciones incestuosas y los sentimientos familiares sólo aparecen como contradictorios porque pensamos que estos últimos excluyen irreductiblemente a aquéllas. Sin embargo, si una larga y antigua tradición permitiera a los hombres unirse con sus parientes próximos, nuestra concepción del matrimonio sería del todo diferente. La vida sexual no se habría vuelto lo que es: tendría un carácter menos personal, dejaría menos lugar a los libres juegos de la imaginación, a los sueños, a las espontaneidades del deseo; el sentimiento sexual se habría atemperado y amortiguado y, por ello mismo, se habría acercado a sentimientos domésticos y no habría habido mal alguno en conciliarlo con ellos. Y, para terminar esa paráfrasis con una cita: "Por cierto, la cuestión no se plantea una vez que se supone la prohibición del incesto; puesto que el orden conyugal, al ser desde entonces excéntrico respecto del orden doméstico, debía necesariamente desarrollarse en un sentido divergente. Sin embargo, es evidente que no puede explicarse esa prohibición por ideas que, manifiestamente, se derivan de ella." [17]

¿Acaso no es necesario ir aun más lejos? Muchas sociedades, en ocasión misma del matrimonio, practican la confusión de las generaciones, la mezcla de las edades, el trastrocamiento de los roles y la identificación de relaciones, a nuestros ojos incompatibles, y como esos usos les parecen en perfecta armonía con una prohibición del incesto, concebida a veces de modo muy riguroso, se puede concluir, por una parte, que ninguna de esas prácticas es exclusiva de la vida familiar y, por la otra, que la prohibición debe definirse por caracteres diferentes y que les sean comunes a través de sus múltiples modalidades. Por ejemplo, entre los chukchis: "la edad de las mujeres que se cambian en matrimonio no se toma en consideración. Así, sobre la costa Oloi, un hombre llamado QImIqäi casó a su hijo, de cinco años de edad, con una muchacha de veinte años. Dio en cambio a su sobrina que tenía doce años, y ésta se casó con un muchacho de veinte. La mujer del pequeño niño desempeñaba el rol de nodriza, le hacía comer y lo acostaba..." El autor también cita el caso de una mujer casada con un bebé de dos años y que, al tener ella misma un hijo de un "compañero de matrimonio", es decir, de un amante oficial y temporario, compartía sus cuidados entre los dos lactantes: cuando daba la leche a su bebe también se la daba a su marido-bebe... Y en ese caso, el pequeño marido tomaba con ganas el seno de su mujer. Cuando pedí que se me explicara la conducta de la mujer, el chukchi respondió: "¿Quién sabe? Tal vez es un medio mágico para asegurarse el futuro amor de su joven marido." En todo caso es cierto que esas uniones en apariencia inconcebibles son incompatibles con un folklore de romanticismo exaltado, lleno de flechazos, de Príncipes En-

[17] E. Durkheim, *La Prohibition de l'inceste,* op. cit., pág. 63.

cantadores y de Bellas Durmientes del Bosque, de bellezas agresivas, y de amores triunfantes.[18] Se conocen hechos semejantes en América del Sur.[19]

Por inusitados que puedan parecer esos ejemplos, no son únicos, y es probable que el incesto al modo egipcio no constituya más que el caso límite. Se encuentra su análogo en los arapesh de Nueva Guinea, donde los noviazgos infantiles son frecuentes, los dos niños crecen entonces como hermano y hermana. Pero esta vez la diferencia de edad se establece en provecho del marido: "Un niño arapesh educa a su mujer. De ordinario, un padre funda su derecho, no sobre el hecho de haber concebido a su niño, sino sobre el de haberlo alimentado; del mismo modo, el marido arapesh exige de su mujer cuidados y dedicación, sin invocar el precio que pagó por ella o su derecho de propietario, sino en virtud del alimento que le proporcionó durante su crecimiento y que se transformó en el hueso y la carne de su cuerpo." De nuevo aquí ese tipo de relaciones, en apariencia anormales, proporciona el modelo psicológico del matrimonio regular: "Toda la organización social se funda en la analogía establecida entre los hijos y las esposas, que se consideran como un grupo más joven, menos responsable que la sociedad masculina, al que, en consecuencia, es necesario dirigir. Por definición, las mujeres entran en esa categoría infantil... respecto de todos los hombres de más edad que ella pertenecientes al clan donde deben casarse." [20]

Del mismo modo, en los tapirapé del Brasil central, los fenómenos de despoblación generalizaron un sistema de matrimonio con pequeñas niñas. El "marido" vive con sus suegros y la madre de la "mujer" realiza los trabajos femeninos; [21] el marido mohave lleva sobre sus hombros a la pequeña niña con la que se casó, se ocupa de los cuidados del hogar y, de modo más general, actúa simultáneamente como marido y *in loco parentis*. Los mohave comentan la situación con cinismo y a veces preguntan, incluso en presencia del interesado, si el hombre no se habrá casado con su propia hija: "¿Qué llevas sobre tus espaldas?, preguntan. ¿Es tu hija? Cuando matrimonios de ese tipo se deshacen no es raro que el marido tenga un ataque de locura." [22]

En los tupi-kawahib del Alto Madeira, en el Brasil central, nosotros mismos asistimos al noviazgo de un hombre de unos treinta años con un bebe de apenas dos años, que su madre todavía llevaba en brazos. Nada más conmovedor que la emoción con la cual el futuro marido seguía las demostraciones pueriles de su pequeña novia; no dejaba de admirarla y de compartir sus sentimientos con los espectadores. Durante años su pensamiento iba a estar ocupado por la perspectiva de organizar un hogar; se sentiría recon-

18 Bogoras, *The Chukchee*, op. cit., págs. 578-583.

19 P. A. Means, *Ancient Civilizations of the Andes*, Nueva York, 1931, pág. 360.

20 Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, op. cit., págs. 80-81.

21 Ch. Wagley, The Effects of Depopulation upon Social Organization as Illustrated by the Tapirape Indians, *Transactions of the New York Academy of Sciences*, ser. 2, vol. 3, 1940.

22 G. Devereux, The Social and Cultural Implications of Incest among the Mohave Indians, *Psychoanalytic Quarterly*, vol. 8, 1939, pág. 519.

fortado por la certeza, que crecía a su lado en fuerza y belleza, de escapar un día a la maldición del celibato. Y desde ese momento, su ternura naciente se expresaba mediante inocentes regalos. Ese amor desgarrado, según nuestros criterios, entre tres órdenes irreductibles —paterno, fraterno y marital— no ofrecía, en un contexto apropiado, elemento alguno que fuera turbio, y nada en él podía dejar adivinar una tara que pudiera poner en peligro la futura felicidad de la pareja, y menos aún el orden social por entero.

En contra de Malinowski y en contra de aquellos de sus discípulos que vanamente intentan mantener una posición perimida,[23] se debe entonces dar razón a los que, como Fortune y Williams, siguiendo a Tylor, encontraron el origen de la prohibición del incesto en sus consecuencias positivas.[24] Como justamente lo dice un observador, "sucede con la pareja incestuosa lo mismo que con la familia avara: se aíslan automáticamente de ese juego que consiste en dar y recibir, a lo que se resume la vida entera de la tribu: se transforman en un miembro muerto o paralizado del cuerpo colectivo".[25]

De este modo cada matrimonio no podría aislarse de todos los demás matrimonios pasados o futuros que tuvieron o tendrán lugar en el seno del grupo. Cada uno es el fin de un movimiento que, apenas logrado, debe invertirse para desenvolverse en un nuevo sentido; si el movimiento se detiene, todo el sistema de reciprocidad se derrumbará. Al mismo tiempo, el matrimonio es la condición para que se realice la reciprocidad y así cada vez pone en juego la existencia de la reciprocidad; pues, ¿qué sucedería si se recibiera la mujer sin entregar la hija o la hermana? Es necesario correr ese riesgo, sin embargo, si se quiere que la sociedad continúe; para salvaguardar la perpetuidad social de la alianza hay que comprometerse con las fatalidades de la filiación, es decir en suma, con la infraestructura biológica del hombre. Sin embargo, el reconocimiento social del matrimonio (esto es, la transformación del encuentro sexual azaroso sobre la base de una promiscuidad por contrato, por ceremonia o por sacramento) es siempre una aventura angustiante, y se comprende que la sociedad haya buscado precaverse contra esos riesgos mediante la imposición continua, y casi maniática, de su marca. Dice Gordon Brown que los hehe practican el matrimonio de los primos cruzados, pero no sin dudar: puesto que si ello permite mantener el vínculo clánico, al mismo tiempo amenaza con destruirlo en caso de un mal matrimonio, y los informantes señalan: "por ello mucha gente se rehúsa a ese tipo de matrimonio".[26] Esa actitud ambivalente de los hehe respecto de una forma particular de matrimonio, es la actitud social por excelencia respecto de todas las formas de matrimonio: al reconocer y sancionar la unión de los sexos y la reproducción, la sociedad se impone al orden natu-

[23] B. Z. Seligman, The Incest Barrier: its Role in Social Organization. *British Journal of Psychology*, vol. 22, 1931-1932.

[24] R. F. Fortune, artículo *Incest*, en la *Encyclopaedia of the Social Sciences*, op. cit., F. E. Williams, *Papuans of the Trans-Fly*, Oxford, 1936, pág. 169; E. B. Tylor, *On a Method of Investigating the Development of Institutions...*, op. cit.

[25] G. Devereux, op. cit., pág. 529.

[26] G. Gordon Brown, *Hehe Cross-cousin Marriage*, loc. cit.

ral; pero, al mismo tiempo, da al orden natural su oportunidad y, puede decirse, de todas las culturas del mundo lo que dijo un observador respecto de una de ellas: "La noción religiosa más fundamental se refiere a la diferencia que reina entre los sexos. A su manera, cada uno es normal, pero su contacto está lleno de peligros para ambos." [27]

Entonces todo matrimonio es un encuentro dramático entre la naturaleza y la cultura, entre la alianza y el parentesco. "¿Quién entregó a la novia? —canta el himno hindú del matrimonio—. ¿A quién la entregó?" Es el amor quien la entregó, es al amor a quien fue entregada. El amor dio, el amor recibió. El amor llenó el océano. Con amor yo la acepto. Amor, "que ella te pertenezca".[28] Así, el matrimonio es un arbitraje entre dos amores: el amor familiar y el amor conyugal; pero ambos son amor y en el instante del matrimonio, si se considera ese instante como aislado de todos los otros, ambos se encuentran y se confunden, "el amor llenó el océano". Sin duda, sólo se encuentran para reemplazarse mutuamente y cumplir una suerte de *chassé-croisé* *. Pero lo que, para todo pensamiento social, hace del matrimonio un misterio sagrado es que, para cruzarse, es necesario que los términos se junten por lo menos por un instante. En ese momento, todo matrimonio roza el incesto; aun más, es incesto, por lo menos incesto social: si es cierto que el incesto, entendido en el sentido más amplio, consiste en obtener por sí mismo y para sí mismo, en lugar de obtener de otro y para otro.

Sin embargo, puesto que se debe ceder a la naturaleza para que se perpetúe la especie y, con ella, la alianza social es necesario que por lo menos se la desmienta a la vez que se le concede, y que el gesto que se cumple hacia ella se acompañe siempre con un gesto que la restringe. Ese compromiso entre naturaleza y cultura se establece de dos modos, puesto que se presentan dos modos, uno donde la naturaleza debe introducirse puesto que la sociedad lo puede todo, el otro donde la naturaleza debe excluirse puesto que esta vez es ella la que reina: ante la filiación, por la afirmación del principio unilineal, ante la alianza, por la instauración de los grados prohibidos.

Las múltiples reglas que prohíben o prescriben ciertos tipos de cónyuges, y la prohibición del incesto que las resume a todas, se aclaran a partir del momento en que uno se plantea que es necesario que la sociedad exista. Pero la sociedad podría no haber existido. ¿No creímos entonces resolver

[27] Hogbin, Native culture of Wogeo, *Oceania*, vol. 5, 1935, pág. 330.

[28] Citado por G. Banerjee, *The Hindu Law of Marriage and Stridhana*, op. cit., pág. 91. Acerca del matrimonio considerado como límite del incesto se comparará, en un sentido bien distinto: "Un sentimiento profundo (entre marido y mujer) hubiera parecido extraño e incluso ridículo, en todo caso inconveniente: hubiera chocado como un *a parte* serio en el corriente general de la conversación superficial. Uno se debía a todos, y eso era aislarse de a dos; en compañía, no se tiene derecho al *tête à tête*" (Besenval, págs. 49, 60, citado por Taine, *Les origines de la France contemporaine*, París, 32ª edición, s. f., vol. I, págs. 206-207).

* Maniobra donde todos intercambian sus puestos. [*T.*]

un problema sólo para hacer caer todo su peso sobre otro problema, cuya solución aparece aun más hipotética que la solución a la que nos dedicamos por entero? De hecho, señalémoslo, no estamos en presencia de dos problemas sino de solo uno. Si la interpretación que propusimos es exacta, las reglas del parentesco y del matrimonio no se hacen necesarias por el estado de sociedad. Son el estado de sociedad mismo, al modificar las relaciones biológicas y los sentimientos naturales, al imponerles la necesidad de situarse en estructuras que los incluye al mismo tiempo que otras, y que les obliga a superar sus primeros caracteres. El estado de naturaleza sólo conoce la indivisión y la apropiación, y su azarosa mezcla. Sin embargo, como ya lo señaló Proudhon respecto de otro problema, esas nociones no pueden superarse más que con la condición de situarse sobre un nuevo plano: "La propiedad es la no reciprocidad, y la no reciprocidad es el robo... Sin embargo, la comunidad es también la no reciprocidad puesto que es la negación de los términos adversos, de nuevo es el robo. Entre la propiedad y la comunidad, yo construiría un mundo."[29] Ahora bien, ¿qué es ese mundo, sino aquel en que la vida social se aplica por entero a construir y reconstruir sin interrumpirse una imagen aproximada y nunca integralmente lograda, este mundo de la reciprocidad que las leyes del parentesco y del matrimonio, por su cuenta, hacen salir laboriosamente de relaciones condenadas a permanecer a veces estériles y a veces abusivas?

No obstante, el progreso de la etnología contemporánea sería muy poca cosa si debiéramos contentarnos con un acto de fe —sin duda fecundo y, en su tiempo, legítimo— en el proceso dialéctico que inevitablemente debe hacer nacer al mundo de la reciprocidad, como la síntesis de dos caracteres contradictorios, inherentes al orden natural. El estudio experimental de los hechos puede reunir el presentimiento de los filósofos, no sólo para testimoniar que las cosas realmente sucedieron así, sino para describir, o comenzar a describir, cómo sucedieron.

En este sentido, la obra de Freud ofrece un ejemplo y una lección. A partir del momento en que se pretendía explicar ciertos rasgos actuales del espíritu humano por un acontecimiento, a la vez históricamente cierto y lógicamente necesario, estaba permitido, e incluso se prescribía, intentar reconstituir de modo escrupuloso su secuencia. El fracaso de *Tótem y Tabú*, lejos de ser inherente al designio que se propuso su autor, se debe más bien a la vacilación que le impidió precaverse hasta el fin de las consecuencias implícitas en sus premisas. Era necesario ver que los fenómenos que ponían en juego la estructura más fundamental del espíritu humano no pudieron aparecer de una vez por todas: se repiten por entero en el seno de cada conciencia, y la explicación que les corresponde pertenece a un orden que a la vez trasciende a las sucesiones históricas y a las correlaciones del presente. La ontogénesis no reproduce la filogénesis, o lo contrario. Las dos hipótesis desembocan en las mismas contradicciones. Sólo se puede hablar de explicación a partir del momento en que el pasado de la especie

[29] P.-J. Proudhon, Solution du Problème social, *Oeuvres*, vol. VI, pág. 131.

vuelve a jugarse, en cada instante, en el drama indefinidamente multiplicado de cada pensamiento individual, porque, sin duda, él mismo no es más que la proyección retrospectiva de un pasaje que se produjo, puesto que se produce continuamente.

Desde el punto de vista de la obra de Freud, esa timidez conduce a una extraña y doble paradoja. Freud explica, con éxito, no desde el origen de la civilización sino desde su presente, y, al salir en busca del origen de una prohibición, no logra explicar, por cierto, por qué el incesto es conscientemente condenado, sino cómo se lo desea inconscientemente. Se dijo y se repitió lo que hace a *Tótem y Tabú* inaceptable como interpretación de la prohibición del incesto y de sus orígenes: gratuidad de la hipótesis de la horda de los machos y del asesinato primitivo, círculo vicioso que hace nacer el estado social de procedimientos que lo suponen. Sin embargo, como todos los mitos, el que presenta *Tótem y Tabú* con tanta fuerza dramática implica dos interpretaciones. El deseo de la madre o de la hermana, el asesinato del padre y el arrepentimiento de los hijos, sin duda no corresponden a un hecho o un conjunto de hechos que ocupan en la historia un lugar determinado. Pero traducen tal vez, bajo forma simbólica, un sueño a la vez perdurable y antiguo,[30] y el prestigio de ese sueño, su poder para modelar los pensamientos de los hombres a pesar de ellos, proviene precisamente del hecho de que los actos que evoca jamás fueron realizados porque la cultura se opuso a ello, siempre y en todas partes. Las satisfacciones simbólicas a las que se inclina, según Freud, la nostalgia del incesto, no constituyen entonces la conmemoración de un acontecimiento. Son otra cosa y más que eso: son la expresión permanente de un deseo de desorden o más bien de contraorden. Las fiestas desempeñan la vida social al revés, no porque antaño fue tal, sino porque jamás fue así y no podrá ser jamás de otro modo. Los caracteres del pasado sólo tienen valor explicativo en la medida en que coinciden con los del porvenir y del presente.

A veces Freud sugirió que algunos fenómenos básicos encontraban su explicación en la estructura permanente del espíritu humano más que en su historia: así, el estado de angustia resultaría de una contradicción entre las exigencias de la situación y los medios que están a disposición del individuo para enfrentarlas; por la impotencia del recién nacido frente al flujo de las excitaciones exteriores. La ansiedad aparecería entonces antes del nacimiento del superyó: "No es inconcebible que factores de orden cuantitativo, por ejemplo una dosis excesiva de excitación y la ruptura de las barreras que se oponen a ella, sean la causa inmediata de la represión primitiva." [31] En efecto, la susceptibilidad del superyó no está relacionada en modo alguno con el grado de severidad que experimentó. La inhibición justificaría así un origen interno y no externo.[32] Esas perspectivas nos parecen las únicas capaces de aportar una respuesta a una pregunta que el estudio

[30] A. L. Kroeber, *Totem and Taboo in Retrospect*, op. cit.
[31] S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, Viena, 1926, págs. 31 y 86.
[32] Freud, *Civilization and its Discontents*, Londres, 1929, pág. 116.

psicoanalítico de los niños plantea de modo turbador: en los pequeños, el "sentimiento del pecado" parece más preciso y mejor formado de lo que debería resultar de la historia individual de cada caso. Este hecho se explicaría si, como lo supuso Freud, las inhibiciones entendidas en el más amplio sentido (repugnancia, vergüenza, exigencias morales y estéticas) podrían estar "orgánicamente determinadas y ocasionalmente producidas sin el recurso de la educación". Habría dos formas de sublimación, una proveniente de la educación y puramente cultural, y otra "forma inferior", que procedería por reacción autónoma y cuya aparición se situaría desde el comienzo del período de latencia; incluso podría ser que en esos casos excepcionalmente favorables se continuara a lo largo de toda la existencia.[33]

Esas audacias en relación con la tesis de *Tótem y Tabú*, y las dudas que las acompañan, son reveladoras: muestran a una ciencia social como el psicoanálisis —puesto que es una ciencia social— aún flotante entre la tradición de una sociología histórica que busca, como lo hace Rivers, en un lejano pasado la razón de ser de una situación actual, y una actitud más moderna y científicamente más sólida que espera, del análisis del presente, el conocimiento de su futuro y su pasado. Por otra parte, es precisamente éste el punto de vista del psicoanalista; pero no sería insistir demasiado señalar que al profundizar la estructura de los conflictos, de la que es escenario el enfermo, para rehacer su historia y lograr así la situación inicial alrededor de la cual se organizaron todos los desarrollos subsecuentes, el psicoanalista sigue un camino contrario al de la teoría, tal como la presenta *Tótem y Tabú*. En un caso, se va de la experiencia a los mitos y de los mitos a la estructura; en el otro, se inventa un mito para explicar los hechos: para decirlo todo, se procede como el enfermo, en vez de interpretárselo.

A pesar de esos presentimientos, sólo una de las ciencias sociales llegó al punto en que la explicación sincrónica y diacrónica se confunden, porque la primera permite reconstituir la génesis de los sistemas y operar su síntesis, mientras que la segunda pone de manifiesto su lógica interna y capta la evolución que las dirige hacia una meta. Esa ciencia social es la lingüística, concebida como un estudio fonológico.[34] Ahora bien, cuando consideramos sus métodos y más aún su objeto, no podemos dejar de preguntarnos si la sociología de la familia, tal como la concebimos en el curso de este trabajo, se refiere a una realidad tan diferente como se podría creer y si, en consecuencia, no dispone de las mismas posibilidades.

Según se nos presentaron, las reglas del parentesco y del matrimonio agotan, en la diversidad de sus modalidades históricas y geográficas, todos los métodos posibles para asegurar la integración de las familias biológicas

[33] Freud, Infantile Sexuality, en *Three Contributions to the Theory of Sex* (*The Basic Writings of Sigmund Freud*, Nueva York, 1938, págs. 583-584).

[34] N. Trubetzkoy, La Phonologie actuelle, en *Psychologie du langage*, París, 1933; *Grundzüge der Phonologie*, Praga, 1939.

en el seno del grupo social. Así comprobamos que reglas en apariencia complicadas y arbitrarias podían ser reducidas a un pequeño número de estructuras: sólo hay tres estructuras elementales de parentesco posibles; esas tres estructuras se construyen con la ayuda de dos formas de intercambio, y esas dos formas de intercambio dependen a su vez de un solo carácter diferencial: el carácter armónico o no armónico del sistema considerado. Todo el aparato que impone prescripciones y prohibiciones podría ser, en el límite, reconstruido *a priori* en función de una pregunta y de sólo una: ¿cuál es, en la sociedad en cuestión, la relación entre la regla de residencia y la regla de filiación? Puesto que todo régimen no armónico conduce al intercambio restringido, así como todo régimen armónico anuncia el intercambio generalizado.

Entonces la marcha de nuestro análisis es cercana a la del lingüista fonólogo. No obstante, hay algo más: si la prohibición del incesto y la exogamia tienen una función esencialmente positiva, si su razón de ser es establecer, entre los hombres, un vínculo sin el cual no podrían elevarse por encima de una organización biológica para lograr una organización social, entonces es necesario reconocer que tanto los lingüistas como los sociólogos no sólo aplican los mismos métodos, sino que se dedican al estudio del mismo objeto. En efecto, desde ese punto de vista "exogamia y lenguaje tienen la misma función fundamental: la comunicación con los demás y la integración del grupo". Puede sentirse pesar de que, después de esa observación profunda, su autor se eche atrás, y asimile la prohibición del incesto con otros tabúes, como la prohibición de las relaciones sexuales con un muchacho incircunciso en los wachagga, o el trastrocamiento de la regla hipergámica en la India.[35] Porque la prohibición del incesto no es una prohibición como las otras; es *la prohibición* bajo su forma más general, aquella a la que tal vez se reduzcan todas las demás —comenzando por las que acaban de citarse— como otros tantos casos particulares. La prohibición del incesto es universal como el lenguaje; si es cierto que estamos mejor informados acerca de la naturaleza del segundo que acerca del origen de la primera, sólo prosiguiendo hasta su término la comparación podremos tener la esperanza de penetrar el sentido de la institución.

La civilización moderna logró tal maestría en el uso del instrumento lingüístico y de los medios de comunicación, y hace de él un uso tan diversificado que, por así decirlo, nos hemos inmunizado respecto del lenguaje; o por lo menos, creemos estarlo. Sólo vemos en la lengua un intermediario inerte y por ello mismo privado de eficacia, el soporte pasivo de ideas a las que la expresión no confiere carácter suplementario alguno. Para la mayoría de los hombres, el lenguaje presenta, sin imponer; pero la psicología moderna refutó esa concepción simplista: "El lenguaje no entra en un mundo de percepciones objetivas acabadas, para sólo añadir, a objetos individuales dados y claramente delimitados los unos en relación con los otros, 'nombres' que serían signos puramente exteriores y arbitrarios; él mismo es un media-

[35] W. I. Thomas, *Primitive Behavior*. Nueva York-Londres, 1937, págs. 182 y sigs.

dor en la formación de los objetos; en cierto sentido, es el denominador por excelencia." [36] Esa visión más exacta del hecho lingüístico no constituye un descubrimiento o una novedad: sólo vuelve a situar las perspectivas estrechas del hombre blanco, adulto y civilizado, en el seno de una experiencia humana más amplia y, en consecuencia, más válida, donde la "manía de denominación" del niño y el estudio de la revolución profunda producida, en sujetos atrasados, por el descubrimiento súbito de la función del lenguaje, corroboran las observaciones hechas sobre el terreno; surge de ello que la concepción de la palabra como verbo, como poder y como acción, representa un rasgo universal del pensamiento humano.[37]

Ciertos hechos tomados de la psicopatología sugieren ya que las relaciones entre los sexos pueden concebirse como una de las modalidades de una gran "función de comunicación" que también incluye el lenguaje: la conversación ruidosa parece tener, para algunos obsesivos, la misma significación que una actividad sexual sin freno. Ellos mismos sólo hablan en voz baja y en un susurro, como si la voz humana fuera inconscientemente interpretada como una especie de sustituto del poder sexual.[38] No obstante, incluso si sólo se está dispuesto a aceptar y a utilizar esos hechos con reservas (y aquí sólo recurrimos a la psicología porque permite, como la psicología infantil y la etnología, una ampliación de la experiencia), se debe reconocer que algunas observaciones de costumbres y de actitudes primitivas les aportan una confirmación sorprendente. Bastará recordar que en Nueva Caledonia la "mala palabra" es el adulterio, ya que "palabra" probablemente deba interpretarse en el sentido de "acto",[39] y algunos documentos son todavía más significativos: para varias poblaciones muy primitivas de Malasia, el pecado supremo, que desencadena el trueno y la tempestad, comprende una serie de actos en apariencia heteróclitos y que los informantes enumeran sin orden: el matrimonio entre parientes próximos; el dormir demasiado cerca el padre de la hija o la madre del hijo; un lenguaje incorrecto entre parientes; los discursos inconsiderados; para los niños jugar ruidosamente y para los adultos manifestar una alegría expansiva en las reuniones sociales; imitar el grito de algunos insectos o pájaros; el reírse de su propia cara vista en un espejo; por fin, molestar a los animales y, más particularmente, vestir a un mono como un hombre y burlarse de él.[40] ¿Qué relaciones pueden existir entre actos reunidos de modo tan barroco?

36 E. Cassirer, Le langage et la construction du monde des objets, en *Psychologie du langage*, París, 1933, pág. 23.

37 Cassirer, op. cit., pág. 25; *An Essay on Man*, New Haven, 1944, págs. 31 y sigs.; M. Leenhardt, Ethnologie de la parole, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 1, París, 1946; R. Firth, *Primitive Polynesian Economics*, op. cit., pág. 317.

38 Th. Reik, *Ritual: Psychoanalytic Studies*, Londres, 1931, pág. 263.

39 Leenhardt, op. cit., pág. 87.

40 W. W. Skeats y Ch. O. Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, op. cit., vol. II, pág. 223; P. Schebesta, *Among the Forest Dwarfs of Malaya*, Londres, 1929, passim; I. H. N. Evans, *Studies in Religion, Folklore and Customs in British North Borneo and the Malay Peninsula*. Cambridge, 1923, págs. 199-200; *The Negritos of Malaya*, Cambridge, 1937, pág. 175.

Abramos un breve paréntesis: en una región vecina, Radcliffe Brown recogió sólo una de esas prohibiciones. Los indígenas de las islas Andaman creen que se provoca la tempestad al matar una cigarra, o al hacer ruido cuando ella canta. Como la prohibición parece existir en estado aislado, y el sociólogo inglés se prohíbe todo estudio comparativo en nombre del principio de que cada costumbre se explica por una función inmediatamente aparente, quiso tratar a ese ejemplo sobre una base puramente empírica: la prohibición provendría del mito del antepasado que mata a una cigarra; ésta grita y aparece la noche. Dice Radcliffe Brown que ese mito expresa entonces la diferencia de valor que el pensamiento indígena confiere al día y a la noche. La noche causa temor, ese temor se traduce por una prohibición y como no se puede actuar sobre la noche, es la cigarra la que se vuelve objeto de tabú.[41]

Si se quisiera aplicar ese método al sistema total de las prohibiciones, tal como ya lo restituimos, sería necesario invocar una explicación diferente para cada una de ellas. Entonces, ¿cómo comprender que el pensamiento indígena las agrupe bajo el mismo título? O bien ésta debe ser considerada incoherente, o bien debemos investigar el carácter común que hace que, dentro de una cierta relación, esos actos aparentemente heterogéneos traduzcan una situación idéntica.

Una observación indígena nos situará sobre la vía adecuada: los pigmeos de la península Malasia consideran pecado el burlarse de su propio rostro visto en un espejo; sin embargo, agregan que no es un pecado burlarse de un ser humano verdadero, ya que éste puede defenderse. Esa interpretación evidentemente se aplica también al mono disfrazado, al que se trata como si fuera un ser humano cuando se lo molesta, y que tiene el aspecto de un ser humano (como el rostro en el espejo) aunque realmente no lo sea. También puede extenderse a la imitación del grito de algunos insectos o pájaros —animales "cantores" como la cigarra de Andaman—: al imitarlos se trata una emisión sonora, que "es como" una palabra, como si fuera una manifestación humana, cuando en realidad no es el caso. Entonces encontramos dos categorías de actos que se definen como empleo inmoderado del lenguaje, los unos desde un punto de vista cuantitativo: jugar ruidosamente, reír demasiado fuerte, manifestar con exceso sus sentimientos; los otros desde un punto de vista cualitativo: responder a sonidos que no son palabras, tomar como interlocutor a un individuo (espejo o mono) que sólo tiene una apariencia de humanidad.[42] Todas esas prohibiciones se reducen

[41] A. R. Radcliffe Brown, *The Andaman Islanders*, Cambridge, 1933, 6, 155-156 y 333.

[42] Se pueden incluir en la misma definición todos los actos clasificados por los dayak como *djeadjea* o prohibidos: dar a un hombre o a un animal un nombre que no es el suyo o que no les corresponde; decir de él alguna cosa que sea contraria a su naturaleza; por ejemplo, decir que el piojo baila, que la rata canta, que la mosca se va a la guerra, que un hombre tiene como mujer o como madre a una gata, o algún otro animal; enterrar animales vivos y decir "entierro a un hombre", etc. (Hardeland, *Dajackisch-Deutsches Wörterbuch*; citado por R. Caillois, *L'homme et le sacré*, París,

entonces a un denominador común: constituyen todas un *abuso del lenguaje* y, en ese sentido, se las agrupa con la prohibición del incesto, o con actos evocadores del incesto. ¿Qué significa esto sino que las mujeres mismas son tratadas como *signos*, de los que se *abusa* cuando no se les confiere el empleo reservado a los signos, que es el de ser *comunicados*?

Así, el lenguaje y la exogamia representarían dos soluciones a una misma situación fundamental. La primera logró un alto grado de perfección; la segunda permaneció en estado aproximativo y precario. Sin embargo, esa desigualdad no deja de tener su contrapartida. Correspondía a la naturaleza del signo lingüístico el no poder permanecer mucho tiempo en el estadio al cual puso fin Babel cuando las palabras eran todavía los bienes esenciales de cada grupo particular: valores al igual que signos; preciosamente conservados, pronunciados a sabiendas, cambiados por otras palabras cuyo sentido develado vincularía al extranjero tanto como uno mismo se vinculaba al iniciarlo: ya que al comprender y al hacerse comprender, se entrega algo de uno mismo y se toma algo del otro. La actitud respectiva de dos individuos que se comunican adquiere un sentido del que, de otro modo, estaría desprovista: a partir de entonces, los actos y los pensamientos se hacen recíprocamente solidarios; se perdió la libertad de equivocarse. No obstante, en la medida en que las palabras pudieron transformarse en cosa de todos y en que su función de signo reemplazó su carácter de valor, el lenguaje contribuyó —con la civilización científica—[43] a empobrecer la percepción al despojarla de sus significaciones implícitas de tipo afectivo, estético y mágico y al esquematizar el pensamiento.

Cuando se pasa del discurso a la alianza —es decir, al otro dominio de la comunicación— la situación se invierte. El surgimiento del pensamiento simbólico debía exigir que las mujeres, así como las palabras, fuesen cosas intercambiables. En efecto, en ese nuevo caso era el único medio de superar la contradicción que hacía percibir a la misma mujer bajo dos aspectos incompatibles: por una parte, como objeto de deseo propio y, por lo tanto, excitante de los instintos sexuales y de apropiación y, al mismo tiempo, sujeto, percibido como tal, del deseo de otro, es decir medio de vincularse con él al aliarse con él. De todos modos la mujer jamás podía transformarse en signo y nada más que en eso, ya que aun en un mundo de hombres es una persona y que, en la medida en que se la define como signo, uno se obliga a reconocer en ella a un productor de signos. En el

---

1939). Sin embargo, creemos que esos actos corresponden a la interpretación positiva que proponemos aquí, más que a la fundada en el desorden o en la "contraorden", adelantada por R. Caillois (op. cit., capítulo 3). "La homosexualidad mística" se nos presenta como una falsa categoría ya que la homosexualidad no es el prototipo del "abuso de comunicación", sino uno de sus casos particulares, con el mismo derecho (pero en un sentido diferente) que el incesto y todos los demás actos que se acaban de enumerar.

43 "Es la civilización científica la que tiende a empobrecer nuestra percepción" (W. Köhler, Psychological Remarks on Some Questions of Anthropology, *American Journal of Psychology*, vol. 50, 1937, pág. 277).

diálogo matrimonial de los hombres, la mujer nunca es puramente aquello de lo cual se habla, ya que si las mujeres, en general, representan una cierta categoría de signos, destinados a un cierto tipo de comunicación, cada mujer conserva un valor particular que corresponde a su talento, antes y después del matrimonio, para obtener su parte en una pareja. Al revés de la palabra, que se transformó integralmente en signo, la mujer permaneció, al mismo tiempo, como signo y como valor. Así se explica que las relaciones entre los sexos hayan preservado esa riqueza afectiva, ese fervor y ese misterio, que sin duda impregnaron en su origen a todo el universo de las comunicaciones humanas.

No obstante, el reflejo del clima ardiente y patético en el que floreciron el pensamiento simbólico y la vida social que constituye su forma colectiva caldea aún nuestro pensamiento. Hasta hoy la humanidad soñó con captar y fijar ese instante fugitivo en el que fue permitido creer que se podía engañar la ley del intercambio, ganar sin perder, gozar sin compartir. En los dos extremos del mundo, en los dos extremos del tiempo, el mito sumerio de la edad de oro y el mito andamán de la vida futura se contestan: uno, al situar el fin de la felicidad primitiva en el momento en que la confusión de las lenguas transformó las palabras en la cosa de todos; el otro, al describir la beatitud del más allá como un cielo en el que las mujeres ya no se cambiarán; es decir, arrojando, en un futuro o en un pasado igualmente inalcanzables, la dulzura, por siempre negada al hombre social, de un mundo en el que se podría vivir *entre sí* [*entre soi*].

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales

Las estructuras elementales del parentesco
C. Lévi-Strauss

He aquí un clásico indiscutible del estructuralismo contemporáneo aplicado a su vertiente etnológica. Método de investigación según algunos, concepción del mundo según otros, el movimiento estructuralista, surgido de la utilización de un modelo lingüístico, ha promovido —sobre todo a través de la obra de Claude Lévi-Strauss y sus discípulos— un poderoso y revolucionario movimiento intelectual cuya influencia resulta decisiva en todas las ciencias del hombre. En este sentido, las estructuras elementales del parentesco son los sistemas cuya nomenclatura permite determinar en forma inmediata el círculo de los parientes y el de los allegados, es decir: los sistemas que prescriben el matrimonio con cierto tipo de parientes o, si se prefiere, aquellos sistemas que, al definir a todos los miembros del grupo como parientes, distinguen en ellos dos categorías: los cónyuges posibles y los cónyuges prohibidos. Como consecuencia, el propósito fundamental de este libro es mostrar que las reglas del matrimonio, la nomenclatura, el sistema de los privilegios y de las prohibiciones, son aspectos inseparables de una misma realidad: la estructura del sistema que se considera. "Estamos en presencia de una gran obra científica y filosófica —dice el eminente pensador francés Jean Lacroix— (...) y no puede uno enfrentarse con ella (...) sin comenzar por deberle mucho."

Paidós
Básica

ISBN 84-7509-100-8

creative commons

Acceso Abierto